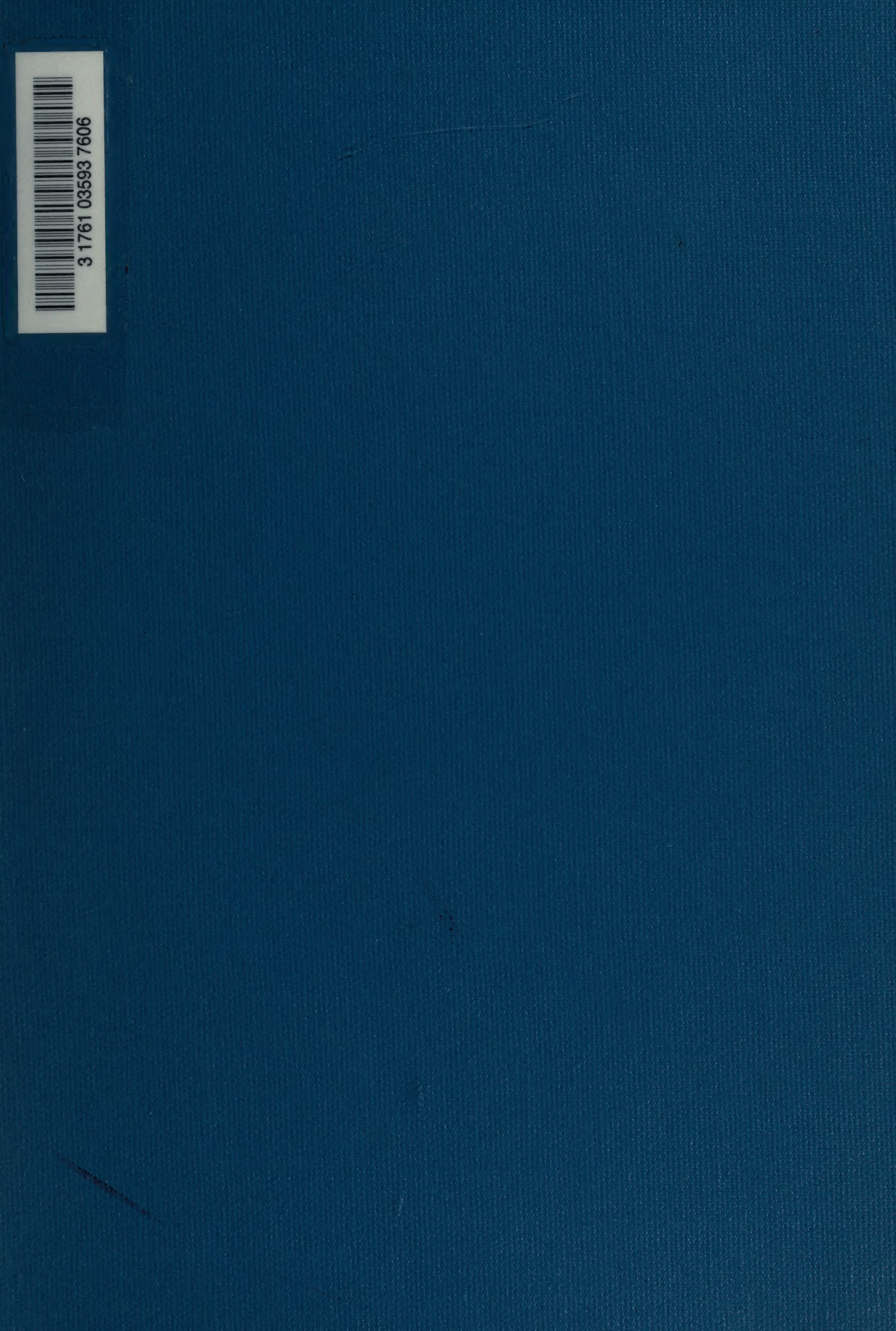

3 1761 03593 7606

Kalypso

Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen

von

Hermann Güntert



Halle a. S.
Verlag von Max Niemeyer
1919

Hier dacht' ich lauter Unbekannte
Und finde leider Nahverwandte;
Es ist ein altes Buch zu blättern:
Vom Harz bis Hellas immer Vettern.

Mephistopheles
in Goethes „Faust", Classische Walpurgisnacht.

Franz Boll

und

Wilhelm Braune

mit dem Ausdruck herzlichster Verehrung

zu eigen.

Inhaltsübersicht.

Verzeichnis der Abbildungen.

Vorwort.

Unter allen Einzelfächern der indogermanischen Sprachwissenschaft ist die Bedeutungslehre bis jetzt am meisten vernachlässigt. Gewiß hat man stets bei etymologischen Problemen auch der Bedeutungsentwicklung Rechnung getragen; allein zweifellos wird allgemein die Semasiologie als etwas im Vergleich zur Laut- und Wortbildungslehre Nebensächliches, weniger Wesentliches angesehen, sie wird noch nicht als eine selbständige, wissenschaftliche Aufgabe der idg. Sprachforschung anerkannt. Entweder war bei einer Etymologie der Wandel der Bedeutung von vornherein einleuchtend, oder es genügten doch ein paar analoge Fälle, um die Möglichkeit des betreffenden Bedeutungswechsels darzutun. Daß eine Etymologie nur durch den Dreiklang *lautliche Fragen, Wortbildung* und *Wortbedeutung* erwiesen wird, ist zwar allgemein zugegeben. Wir aber verlangen eine systematische Erforschung auch des Bedeutungswandels; es muß der schwierige Versuch unternommen werden, die Bedeutungswandlungen in den indogermanischen Sprachen um ihrer selbst willen, nicht nur, um gelegentlich damit eine lautlich-morphologische Frage zu stützen, zu sichten und womöglich daraus allgemeinere psychologische Gesetze zu ermitteln. Das wird noch eine schöne und dankbare Aufgabe späterer sprachwissenschaftlicher Forschung abgeben: heute sind zu dieser Aufgabe noch nicht die einfachsten Vorarbeiten unternommen, und manchem dürfte eine Darstellung der Gesetze des Bedeutungswandels, wie sie etwa W. Wundt in seiner „Völkerpsychologie“ [1]) versucht, schon deswegen als verfrüht erscheinen, weil das nötige Material von der Sprachwissenschaft kritisch noch keineswegs genug gesichtet ist. Was nützt es, leere Schränke mit vielleicht noch so geistreichem Sprungfedermechanismus zu bauen, so lange man das Material nicht übersehen kann, daß die einzelnen Fächer füllen soll? Nur die romanische Sprachforschung hat dieses Gebiet schon mehr gepflegt. Erst bedarf es des kritisch geprüften

---

[1]) II², 2, 459 ff.

Materials, und so gut man die Lautlehre, Wortbildungslehre und Syntax als besondere Aufgabe der Sprachforschung betrachtet und den Stoff für jedes dieser Fächer nach dem betreffenden Gesichtspunkt geordnet hat, so muß auch eine Semasiologie als ein jenen anderen Gebieten gleichgeordneter Zweig sprachwissenschaftlichen Forschens anerkannt werden. Nur mit genauster Erfassung der Bedeutungsfärbung und namentlich jener leisen Schattierungen, der „Gefühlstöne“ usw., vermag man einem gestorbenen Wort einigermaßen wieder Leben einzuhauchen. Wer sich auf Laut- und Wortbildungslehre beschränken würde, der hätte es nur mit starren Wortleichen zu tun; schon Schiller hat das ausgesprochen:

Anatomieren magst du die Sprache, doch nur ihr Kadaver:
Geist und Leben entschlüpft flüchtig dem groben Skalpell,

und der große Wortkünstler und Stilist Nietzsche hat über diese Empfindlichkeit der Wörter in treffenden Versen gesprochen:

Doch bleibt das Wort ein zartes Wesen,
bald krank und aber bald genesen.
Willt ihm sein kleines Leben lassen,
mußt du es leicht und zierlich fassen,
nicht plump betasten und bedrücken,
es stirbt oft schon an bösen Blicken —
und liegt dann da, so ungestalt,
so seelenlos, so arm und kalt,
sein kleiner Leichnam arg verwandelt
von Tod und Sterben mißgehandelt.
Ein totes Wort — ein häßlich Ding,
ein klapperdürres Kling-Kling-Kling.
Pfui allen häßlichen Gewerben,
an denen Wort und Wörtchen sterben!

Es geziemt sich wohl, daß der Erforscher des Worts dieser Warnung von Künstlern des Worts Gehör schenke. Somit sehen wir in der Vernachlässigung der Semasiologie einen Mangel der seitherigen Indogermanistik, einen Mangel, der freilich durch die gar verschiedenartigen anderen zahlreichen Aufgaben und Forderungen der Sprachwissenschaft völlig entschuldigt wird. Mit der Lautlehre, der peinlich exakten Erforschung der historischen Lautübergänge, mußte begonnen werden, wollte sich überhaupt die vergleichende idg. Sprachwissenschaft nach ihren ersten kindlichen Versuchen wissenschaftlicher Arbeit auf eine methodische Forschung besinnen.

Die Semasiologie ist nun keineswegs der uninteressanteste Teil der Sprachwissenschaft; denn mehr als bei rein lautlichen, morphologischen oder syntaktischen Fragen lassen sich hier Gesetze menschlichen Denkens ermitteln: aber eben dies, die Erforschung des menschlichen Geistes und seiner Betätigung in Sprache und Kultur, die Erforschung des menschlichen Denkens und Denkenlernens, wird doch auch in der Sprachwissenschaft wie bei jeder historischen „Geisteswissenschaft“ als letztes und höchstes Ziel gelten müssen.

Freilich ist die Bedeutungslehre ein schlüpfrig Gebiet: die Frage, ob sich eine Bedeutung in eine andere, abliegendere gewandelt haben kann, läßt sich meist bejahen; ob es aber der Fall sein muß, das ist oft ein ander Ding. Launig hat man dieses Gebiet der Sprachwissenschaft mit einem Grundstück verglichen,[1]) in dem allerorten Warnungstäflein schrecken mit der Aufschrift:

ACHTUNG! HIER LIEGEN FUSSANGELN!

Wie also ist es möglich, diese Schwierigkeiten, wenn nicht zu überwinden, so doch zu verringern?

Zum ersten müssen natürlich jene beiden anderen Grundlagen jeder wissenschaftlichen Wortforschung, nämlich die lautliche Seite und die Fragen der Wortbildung und, wenn nötig, der syntaktischen Anwendung im ganzen Satzgefüge, völlig gesichert sein: ohne diese Vorbedingung kann man an semasiologische Probleme nicht herantreten. Diese enge Verklammerung aber mit den anderen Einzelgebieten sprachwissenschaftlicher Forschung verringert die subjektive Willkür schon ganz beträchtlich. Dann aber — und damit kommen wir zu meiner eigentlichen Absicht — muß eine Bedeutungslehre, wenigstens insofern sie sich mit alten, längst vergangenen sprachlichen Gebilden beschäftigt, unbedingt historisch angefaßt werden.

Meringer hat in neuerer Zeit mit gutem Grund einer größeren Beachtung der Sachen und der Wissenschaft von dem sprachlichen Ausdruck dieser Sachen das Wort geredet. Genau das gleiche aber gilt auch von den geistigen Schöpfungen und Vorstellungen der alten Völker. Wie es lächerlich wäre, bei der Behandlung eines alten Worts mit der Bedeutung *„Ofen“* etwa stillschweigend von dem Aussehen und der Einrichtung unsrer modernen Öfen auszugehen oder bei einem altidg. Wort mit der Bedeutung *„Lampe, Licht“* an die elektrische Glühbirne, wenn vielleicht auch nur unbewußt, zu denken, genau so lächerlich und unmethodisch-unwissenschaftlich ist es, bei Vorstellungen geistiger, etwa religiöser Art stillschweigend als Maß-

[1]) Sütterlin, Werden und Wesen der Sprache, 1913, 37.

stab für die kritische Beurteilung einer Etymologie unsere heutigen religiösen oder ethischen Vorstellungen zu benutzen: praktisch wird dieser Fehler bis jetzt aber nur zu oft begangen.

Jede sichere Etymologie, insofern sie historische Bedeutungswandlungen erweist, ist für uns ein in der Sprache versteinerter Gedanke eines Volks. Somit muß und wird eine exakte Erforschung und zusammenfassende Beschreibung der hauptsächlichen semasiologischen Tatsachen ein einzigartiges Mittel abgeben, an der Hand solch alter Bedeutungsentwicklungen empirisch und streng wissenschaftlich ohne alle rein philosophischen oder spekulativen Hypothesen nachzuweisen und zu beschreiben, wie unsere indogermanischen Vorfahren, wie die Menschheit denken gelernt hat. Überblicken wir doch in der Indogermanistik die zusammenhängende, ununterbrochene sprachliche Entwicklung von rund dreitausend Jahren. Wie der Geologe an Hand erstarrter Erdformationen uns vom Werden und Wandel der Erdoberfläche berichten kann, so ist der Sprachforscher imstande, mittels Erforschung der in der Sprache versteinerten Gedankenübergänge und Begriffe einer Vorzeit uns rein empirisch einen Einblick in das geistige und seelische Wachsen und Werden der Menschheit zu geben. Gerade die Sprachwissenschaft scheint also berufen, ein gewichtig Wort bei jenem Grundproblem, das alle Geisteswissenschaften beherrscht, der Entwicklungsgeschichte des menschlichen, primitiven Denkens, mitzusprechen.

Aus diesen Andeutungen ergibt sich schon mit hinreichender Klarheit, daß wir den Satz: „die einzige und wirkliche Aufgabe der Sprachwissenschaft ist die Betrachtung der Sprache an sich und um ihrer selbst willen", wie ihn Ferdinand de Saussure[1]) ausgesprochen hat, für unrichtig halten; ist er in seiner Einseitigkeit schon für die Laut- und Formenlehre, für Morphologie und Syntax nicht zu halten, so scheint er mir für das Gebiet des Bedeutungswandels erst recht verfehlt. Denn er geht von der irrigen Voraussetzung aus, die Sprache sei etwas Selbständiges, ein Komplex rein mechanischer Vorgänge, der für sich allein sich abwickle, während es in Wahrheit Sprache und Sprechen ohne Denken und Vorstellungen, ohne seelische Betätigung nicht gibt. Der Sprachforscher darf sich, da die Wortprägungen so oft in uralter, meist vorhistorischer Zeit erfolgt sind, nicht isolieren, und die Wortforschung wird je nach dem besonderen Fall Hilfe von Nachbarwissenschaften, von jeder Einzelphilologie indogermanischer Völker, von Kulturgeschichte und Volkswirtschaftslehre,

---

[1]) Vgl. Cours de linguistique générale, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration d'Albert Riedlinger, 1916.

von Religions- und Rechtswissenschaft, von Ethnologie und Volkskunde zu erbitten haben. Soviel ist sicher: je älter ein Bedeutungswandel ist, desto mehr darf er nur historisch erklärt und erfaßt werden; es geht keinesfalls an, eine alte Bedeutungsveränderung stillschweigend von unserem heutigen Standpunkt, von modernem Empfinden und Denken aus, abzuschätzen, sondern der Etymologe muß, Meringers Parole von den Sachen auch auf das geistige Gebiet, auf die Welt der Vorstellungen und Gefühle, ausdehnend, „primitiv denken“ lernen, sich in alt-primitive Denkformen und Vorstellungen, in den Gesichtskreis und die Anschauungsweise längst vergangener, kulturell ganz verschiedener Zeiten, so gut es geht, einfühlen. Da ein Wort bei seinem ersten Aufkommen stets nur die Vorstellungen des Sprechenden von dem betreffenden Objekt, niemals aber das Objekt unmittelbar verkörpert, gilt es eben diese Vorstellungen früherer Zeiten zu studieren, will man dem Worte und seiner alten Bedeutung gerecht werden. Wir verlangen also eine historische Bedeutungslehre; auch der Etymologe muß Historiker sein.

* * *

An einem eng umgrenzten, sehr bescheidenen Problem, das auf der Grenze zwischen Philologie, Sagenkunde und Religionswissenschaft liegt, habe ich in den folgenden Blättern den Versuch gemacht, eine semasiologische Frage in der Weise, wie sie mir als methodisch empfehlenswert vorschwebt, zu behandeln. Dieses Problem stellt nichts als den einfachen Bedeutungswandel von *„verbergen, verhüllen“* zu *„töten“*, von *„verborgen, verhüllt werden“* zu *„sterben“* dar. Aber dieser Wandel ist nur vom Standpunkt einer historischen Semasiologie zu verstehen; werten wir ihn nach unserem heutigen Gefühl, so müssen wir notwendigerweise in die Irre gehen, wenn man überhaupt über bloßes Raten und Phantasieren hinauskommt. Entsprechend der besonderen Natur gerade dieses Problems mußten hier religiöse Vorstellungen den Ausschlag geben: denn der Tod und das Sterben ist für den Menschen der Vorzeit eben lediglich vom Standpunkt seiner religiösen Vorstellungen verständlich.

Es traf sich eigentümlich, daß unser rein sprachwissenschaftliches Problem unlösbar verknüpft schien mit einer homerischen Frage, nämlich der nach dem Wesen der Nymphe Kalypso und der Stellung dieser Episode im Gefüge der Odyssee. Da die griechische Tradition selbst in diesem seltsamen Falle zu versagen scheint, mußte eben aus einem rein philologischen ein sprachwissenschaftlich-semasiologisches Problem entstehen, und in der Überzeugung, daß die Grenzen von

Sprachwissenschaft und Philologie oft durchaus fließend sind, bin ich der philologischen Seite der Aufgabe nicht aus dem Weg gegangen. Hat doch gerade in „homerischen Fragen“ die Sprachwissenschaft stets ihre selbständige Bedeutung neben der Philologie im engeren Sinne behauptet. So gab die Frage nach dem Wesen Kalypsos immer mehr bei der fortschreitenden Untersuchung den festgefügten Rahmen ab, innerhalb dessen unsere bedeutungsgeschichtlichen Studien ihren Platz fanden, und von dem sie zusammengehalten wurden. Aber stets lieferte die Sprachwissenschaft den Ariadnefaden, an dem wir versuchten, uns durch das wirre Labyrinth aller auf uns einstürzenden Fragen hindurchzuwinden: ein Heranziehen von Sagen und Märchen durfte somit nur in ganz beschränktem Grade, jedenfalls nicht im Sinne der sog. vergleichenden Sagen-, Mythen- und Märchenforschung erfolgen.

Die semasiologischen Parallelen und Analogien, auf die wir stießen, dürfen aber keinesfalls so aufgefaßt werden, als wollten wir die betreffenden Anschauungen dem sagenverdunkelten, indogermanischen „Urvolk“ als Eigen zuschreiben. Wo uns für die alten Völker, deren Literatur wir besitzen, und die Aufhellung ihrer Kultur noch so unendlich viel zu tun bleibt, lockt das Trugbild einer urindogermanischen Kulturerschließung immer weniger. In diesem Punkte möchte ich meine Untersuchungen nicht mißverstanden sehen. Für mich ist *„indogermanische Altertumskunde“* eine vergleichende Kulturgeschichte altindogermanischer Völker: die Behauptung, eine mehreren Gliedern der gemeinsamen Sprachfamilie eigene Vorstellung oder Sitte reiche in die dunklen Zeiten hinauf, als die Vorfahren der indogerm. Einzelvölker noch eine sprachliche Einheit bildeten, wird um so gleichgültiger aufgenommen werden, als man bekanntlich nicht einmal einwandfrei nachweisen kann, wo dieses Volk überhaupt nur gewohnt hat, mit welcher prähistorischen Rasse es gleichzusetzen ist. Auf der anderen Seite hat es auch stets seinen besonderen Reiz, zu beobachten, wie eine ähnliche oder gleiche Vorstellung, die sich in einer ähnlichen Bedeutungsentwicklung wiederspiegelt, sich doch beim schärferen Zusehn in jeder Sonderkultur ganz eigentümlich entwickelt und den besonderen Bedingungen entsprechend auch ihre ganz eigene Ausprägung erhalten hat. Denn jedes Volk und jede Zeit hat auch ihr Eigenes, Bodenständiges, Individuelles, und dies darf bei allen Bedeutungsparallelen nie bei aller allgemeinen Ähnlichkeit im großen und ganzen vergessen werden.

Endlich möchte meine Auffassung der idg. Semasiologie die verbreitete Ansicht widerlegen, als hätte eine sprachwissenschaftlich-etymologische Behandlung religionswissenschaftlicher und mytho-

logischer Fragen wenig Berechtigung.[1]) Dieses Mißtrauen hatte sich bei der sog. „vergleichenden Mythologie“ eines Max Müller als gerechtfertigt erwiesen, aber doch eigentlich nur aus dem Grunde, weil die sprachwissenschaftliche, methodische Forschung damals noch nicht die strengen Vorstellungen vom lautgesetzlichen Verlauf sprachlicher Erscheinungen besaß. So sehen wir denn auch heute die Sprachforschung wieder kühn am Werk, sogar Eigennamen mythologischer Gestalten mit ihren Mitteln klar zu legen.[2]) Somit dürfte es wohl nicht mehr nötig sein, wie einst Fick tat, wegen sprachwissenschaftlicher Behandlung von Sagen und Mythen um Verzeihung zu bitten.[3])

Eher wäre dies vielleicht wegen der breiteren Fundamentierung unseres Problems angebracht. Da aber mein Buch aus mehreren Gründen, vor allem schon deshalb, weil ja auch rein philologische Fragen nicht umgangen werden, mit einem weiteren Leserkreis rechnen mußte, befleißigte ich mich einer ausführlicheren Darstellung, als es sonst wohl in rein sprachwissenschaftlichen Werken der Fall zu sein pflegt: die Tatsache indessen, daß sprachwissenschaftliche Fachwerke nachgerade oft nur noch nachgeschlagen, aber nicht hintereinander durchgelesen werden — und oft auch nicht durchgelesen werden sollen! —, scheint mir persönlich nicht sehr erfreulich, und so will ich lieber den Vorwurf zu großer Ausführlichkeit auf mich nehmen als den unverständlich-trockener Kürze und übertriebener fachlicher Einseitigkeit. Zudem verlangt ein Problem des historischen Bedeutungswandels wohl stets eine breitere Behandlung als eine rein lautliche oder morphologische sprachwissenschaftliche Untersuchung, weil ein Einfühlen in längst vergangene, kulturfremde Anschauungen nicht eben leicht ist. Die kleine Bosheit, daß ich die rein ästhetische Wertung der homerischen Kalypsoepisode zu Anfang der Untersuchung absichtlich in stark leuchtenden Farben und nicht ganz ohne sentimentale Schattierung zeichnete, um dann später[4]) die Unrichtigkeit dieser modernen Auffassungsmöglichkeit vom historischen Standpunkt um so deutlicher hervortreten zu lassen, wird man zwar bemerken, mir aber gewiß zu verzeihen wissen. Auch in den Beilagen sind nur

---

[1]) Vgl. etwa Hillebrandt, Ved. Mythol., 1891, I, 509 ff.

[2]) Vgl. z. B. Wackernagels Deutung der Kabiren, KZ. 41, 316, W. Schulzes Etymologie von *Πᾶν* KZ. 42, 316; Kretschmers Deutungen von Poseidon, Glotta 1, 27 ff. oder Nestor, Glotta 4, 308; Fränkels Behandlung von *Θέμις* Glotta 4, 44 ff.; Solmsen, Odysseus und Penelope KZ. 42, 207 ff.; Fr. Stolz, Agamemnon u. Klytaimestra, Innsbrucker Festgruß, S. 13 f.; Kretschmers Ausführungen über Achilles und Kekrops, Glotta 4, 305. 309; Aly, Europa, Glotta 5, 63 f.; E. Maas über Aphrodite, N. Jahrb. f. d. klass. Altertum 27, 457 ff. usw.

[3]) Fick, Hattiden und Danubier in Griechenland, 1909, S. V.

[4]) S. 172.

semasiologische Probleme behandelt, die mit dem Hauptgegenstand der Untersuchung in Beziehung stehen, deren Besprechung aber im Zusammenhang der Hauptuntersuchung zuviel Raum beansprucht hätte.

Die Arbeit ist während des großen Weltkriegs mit seinen furchtbaren Opfern entstanden, und die Stimmung war daher den behandelten ernsten Vorstellungen nicht ungünstig. So gab die Anregung zu der kleinen Studie vom Seelenfalter ein einfacher Spaziergang, auf dem ich im Sommer 1917 zu meinem Erstaunen ganze Felder voll seltsam nickender weißer Blüten von fern wahrzunehmen glaubte; beim Näherkommen waren es Kleeäcker, auf denen — Tausende von Kohlweißlingen sich im Sonnenglanze durcheinander tummelten. Aus weiter Ferne aber, drüben von den westlichen Schlachtfeldern herüber, vernahm man dabei mit eigenem Gefühl in dem dumpfen Rollen und Grollen der Geschütze das gedämpfte Brüllen und Gröhlen bluttrunkener, menschenbluttrunkener Todesdämonen, das nun schon jahrelang nicht verstummen wollte ...

Seit Herbst 1918 lag das Manuskript abgeschlossen vor; für die schnelle Drucklegung und die gute Ausstattung, ungeachtet aller widrigen Zeitverhältnisse, sage ich auch hier meinem Herrn Verleger den besten Dank. Wie bei meinen früheren Arbeiten, so hat mein hochverehrter Lehrer, Herr Geheimrat Bartholomae, auch diesmal trotz der schwer-wuchtigen Bürde seines Universitätsrektorats eine Korrektur mitgelesen: ich danke ihm aufs herzlichste für diese Mühe. Zu Dank verpflichtet bin ich ferner Herrn Geheimrat Kroll in Breslau für die freundliche Überlassung eines Aushängebogens von Lamers *Kalypso*-Artikel in der von ihm besorgten Neubearbeitung von Pauly-Wissowas Realenzyklopädie, X, 1777 ff.

Mögen meine bescheidenen Beiträge zu einer historischen Bedeutungslehre der indogermanischen Sprachen für die Aufgabe, für die sie eintreten, auch in weiteren Kreisen der gelehrten Welt einiges Interesse erregen, und möge etwas von der gelassenen Heiterkeit der Seele, von der still-ernsten Freude, die ich bei der Ausarbeitung dieses Buchs empfand, auch von dem wohlwollenden Leser bemerkt und womöglich mitempfunden werden!

Gerade zu der Zeit, wo ich die letzte Hand an das Buch lege, hallen die Osterglocken wieder durchs Land. Vor ihrem jubelnden, sieghaften Klang mußten sich einst all die Gespenster und Todesdämonen, die man auf den folgenden Blättern zitiert findet, in ihre Nacht und Finsternis verhüllen: der Besieger dieser Ausgeburten menschlicher Angst und Todesfurcht, dem die Glocken entgegenjauchzen, hat den Menschengeist aus den Schlingen und Banden jener

alten Larven befreit, die doch nur menschliche Phantasie selbst geschaffen hatte. Da der Zufall es nun einmal so fügt, möge es gestattet sein, dieses Glockengeläute, das nicht nur den Sieg des Geistes über das Fleisch, sondern auch des Geistes über die Geister feiert, hier festzuhalten und weiterklingen zu lassen — gleichsam als allgewaltigen Bannzauber gegen jene nächtlichen Dämonen:

Christ ist erstanden!
Freude dem Sterblichen,
Den die verderblichen,
Schleichenden, erblichen
Mängel umwanden.
— — — — — — —
Christ ist erstanden
Aus der Verwesung Schoß.
Reißet von Banden
Freudig euch los!

Heidelberg, am Osterfest 1919.

Hermann Güntert.

Unter den vielen Abenteuern, die der göttliche Dulder durchzumachen hat, bevor er am Apollonfest sein geliebtes Vaterland wiedersehen darf, ist der Aufenthalt bei der schönlockigen Nymphe Kalypso in der Odyssee mit besonderer Zartheit geschildert. Es ist dem Dichter dieses Abschnitts gelungen, eine lieblich-innige Idylle auszumalen, die wirksam und bedeutungsvoll im ganzen Ton der Darstellung von der sonstigen Erzählungsweise absticht. Nach all den mannigfachen Erlebnissen bei fremden Völkern, bei Menschenfressern und Kyklopen, nach dem Abenteuer bei der tückischen Zauberin Kirke und der grausen Hadesfahrt, nach dem Verlust aller seiner Gefährten wird Odysseus, an eine Planke seines zerschellten Schiffes sich anklammernd, zu Kalypsos schöner Insel von den Meereswellen getragen und rettet so nichts als das nackte Leben; aber liebevoll nimmt die „Nymphe" den fremden Gast auf und versucht bald, ihn in zarte Liebesketten zu verstricken, die Göttin den Sterblichen. Doch vergebens verheißt sie dem Helden Unsterblichkeit und ewige Jugend, vergebens sucht sie mit ihrem holdseligen Liebreiz, mit ihrer göttlichen Anmut Penelopeias Bild aus seinem Herzen zu verdrängen, — all die berauschenden Wonnen seliger Götterliebe, all die süßen Lockungen unvergänglichen Glückes vermögen die unerschütterliche Treue des Odysseus nicht wankend zu machen. Jahr verrinnt auf Jahr im Tanze der Horen, und noch immer muß der Held in seinem paradiesischen Gefängnis schmachten; er meidet, soviel er kann, die Gesellschaft der wunderholden, jugendschönen Göttin; draußen sitzt er am felszackigen Meeresgestade und sieht sehnsüchtig über die wildtosenden Wogen in die weite weite Ferne und vergeht fast vor Heimweh und innigem Verlangen nach seinem felsigen Ithaka, vor tiefem Sehnen nach Weib und Kind. Gewiß, man würde diese herrliche Episode, in der Treue und Heimatliebe des Helden so stark hervortreten wie sonst nie, ungern in dem epischen Gewebe missen: alle Äußerlichkeiten aufregender Vorgänge oder stark spannender Märchenmotive treten im Gegensatz zu fast allen anderen Gesängen der Odyssee hier zurück hinter dem rein inneren, seelischen, göttlich-menschlichen Konflikte. Und doch ist es gewiß die schwerste Prüfung

und härteste Versuchung des vielduldenden Helden gewesen. Dies äußert sich schon darin, daß der Verfasser unserer jetzigen Odyssee gerade mit dieser Episode die Handlung einsetzen läßt; er hat ihr also unter dem überreichen Stoff die bevorzugteste, bedeutungsvollste Stelle eingeräumt. Zehn Jahre, mithin so lange als der ganze Kampf vor Troja dauerte, währten Odysseus' Leiden bis zur endlichen Heimkehr: volle sieben davon sind allein dem Aufenthalt auf Ogygia in der Dichtung zugesprochen. Zugleich aber bildet dieses Abenteuer den Abschluß aller Leiden und Prüfungen; denn vom schützenden Zauberschleier Leukotheas gegen die Schrecken und Gefahren des Weltmeers gefeit, gelangte der Held zu den hilfreichen Phaiaken, wo seine Lage sich zum bessern wenden sollte. Somit gebührt der Kalypsoepisode eine ganz besondere Beachtung. Gerade weil Kalypso keine Zauberin ist wie die tückische Kirke und nicht wie diese mit Gewalt und Hexenlist vorgeht — erst aus Angst vor Odysseus' höherer Zauberkraft gibt Kirke später klein bei —, gerade weil Kalypso, sage ich, nur mit ihrer liebreizenden, blühenden Weiblichkeit den Helden an sich fesseln möchte, ist diese letzte aller Prüfungen besonders gefährlich für den von soviel Leid zermürbten, müde gewordenen Odysseus, dem es nach all den Mühsalen beschieden scheint, in den weichen Armen einer göttlichen Frau Ruhe und Frieden, Erlösung und unvergängliches Jugendglück zu finden, — freilich fern von den Landen der Sterblichen auf einer abgelegenen, weltfernen Wunderinsel, von den Menschen, von seiner Familie und seinen Freunden auf ewig getrennt durch die wildbrausenden Wasser des Okeanos. Stärker aber als diese Lockungen eines idyllischen Glückes ist die Macht der Treue und Heimatliebe, und von Hermes gemahnt, muß die liebende Göttin am Ende ihrem heißen Sehnen nach dem bescheidenen, aber herzinnigen Glück sterblicher Liebe entsagen und den teuren Mann scheiden sehn, verlassen und einsam in all ihrer Pracht ...

In wohlberechneter Harmonie zu dieser sehnsüchtigen, schwermütigen Grundstimmung, die in seltsam moderner Art durch die Kalypsoepisode hindurchbebt, hat der Dichter die Natur des schönen, stillen Eilands beschrieben; ganz im Widerspruch zur sonst herrschenden Technik im homerischen Epos, wie sie schon Lessing in seinem 'Laokoon' beobachtet hat, wird hier gemalt, wie es bei Idyllen überhaupt kaum anders möglich ist. Den Mittelpunkt der Insel und den gewöhnlichen Aufenthaltsort der schönen Nymphe bildet eine tiefe Grotte, die oft erwähnt wird;[1]) hier trifft Hermes die Göttin an, als

---

[1]) *εὐρὺ σπέος* ε 77, *ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι* α 15, ε 155.

er ihr Zeus' Befehl überbringen muß, hier steht der große Webstuhl, an dem Kalypso mit goldener Spule zu arbeiten pflegt. Auf goldnem Sessel nimmt der Gott Platz, mit Ambrosia und rotschäumendem Nektar wird er bewirtet. Süß wallende Düfte brennenden Räucherwerks[1]) umhauchen mit ihrem Wohlgeruch die schöne Götterbehausung; das wunderherrlichste aber ist die paradiesische Landschaft in ihrem stillschlummernden Frieden rings umher, deren ergreifende Pracht und zaubervolle Schönheit der Dichter nicht weiter zu steigern vermochte, als daß er von ihr sagt, selbst ein Unsterblicher müsse bei ihrem Anblick ins Staunen geraten.[2]) So bleibt auch Hermes, ehe er in die Felsengrotte zu unliebsamer Pflichtentledigung eintritt, in all die stille, fast feierliche Schönheit versunken stehen und freut sich — ein für diese alte Zeit höchst bemerkenswerter Zug — der holden Naturpracht[3]):

ὕλη δὲ σπέος ἀμφὶ πεφύκει τηλεθόωσα,
κλήθρη τ' αἴγειρός τε καὶ εὐώδης κυπάρισσος.
ἔνθα δέ τ' ὄρνιθες τανυσίπτεροι εὐνάζοντο,
σκῶπές τ' ἴρηκές τε τανύγλωσσοί τε κορῶναι
εἰνάλιαι, τῇσίν τε θαλάσσια ἔργα μέμηλεν.
ἡ δ' αὐτοῦ τετάνυστο περὶ σπείους γλαφυροῖο
ἡμερὶς ἡβώωσα, τεθήλει δὲ σταφυλῇσιν.
κρῆναι δ' ἑξείης πίσυρες ῥέον ὕδατι λευκῷ,
πλησίαι ἀλλήλων τετραμμέναι ἄλλυδις ἄλλη.
ἀμφὶ δὲ λειμῶνες μαλακοὶ ἴου ἠδὲ σελίνου
θήλεον . . .

Wer diese Verse sich zum künstlerischen Bilde gestaltet und dabei — für den Hellenen etwas Selbstverständliches — die blendende Helle der südlichen Sonne und den azurnen Himmel hinzunimmt, der wird zugeben, daß das keine irgendwie objektive Schilderung einer bestimmten Gegend mehr sein kann; es ist unserem heutigen Gefühl nach eine idealisierte, verklärte Landschaft ruhig heiteren Charakters, wie sie der Künstler als Hintergrund für sein süßes Sehnsuchtslied brauchte, so daß der Sieg seines Helden über diese Lockungen des stillen, paradiesischen Naturfriedens und der heiß-glühenden Leidenschaft eines verführerischen, unsterblichen Weibes in umso leuchtenderem Lichte erstrahlen muß: es scheint uns wie altgriechische Stimmungspoesie.

---

[1]) ε 60.
[2]) ε 73 f.
[3]) ε 63—73.

1.

Die homerischen Gedichte sind in erster Linie große Kunstwerke und wollen daher zunächst immer wieder auch nur als solche behandelt werden; deshalb mußten wir bei einer Untersuchung über das Wesen Kalypsos uns vor allen Dingen erst den dichterischen und künstlerisch-ästhetischen Gehalt der ihr geweihten Episode wieder vergegenwärtigen. Allein die homerischen Gedichte stehen andrerseits auch am Anfang der hellenischen Literatur, und die künstlerisch so unschätzbaren Dichtungen sind für die Wissenschaft zugleich die wertvollsten Quellen zur Erforschung altgriechischen Denkens, Glaubens und Lebens. Wenn eine rein künstlerische Betrachtung mit dem inneren Schauen und Nacherleben der geschilderten Vorgänge zufrieden sein mag, so bergen dieselben Bilder eine Menge rein wissenschaftlicher Probleme. Dem nur ästhetisch Genießenden kann es völlig gleichgültig sein, ob etwa die Gestalt der Kalypso von der Phantasie eines Aoiden ganz selbständig und neu geschaffen worden ist, oder ob in diesem Liede alte Vorstellungen des hellenischen Volksglaubens zum Kunstwerk geformt und verklärt wurden — genug, wenn er am poetischen Bilde selbst sich freuen kann. Er nimmt Kalypso, wie sie der alte Dichter zeichnete: woher dieser seine „Nymphe" hat, interessiert ihn weiter nicht.

Der Forscher aber wird ermitteln wollen, ob sich nicht das Entstehen einer Gestalt, wie die Kalypsos, gleichwie in so manch anderen Fällen weiter verfolgen läßt. Da aber befindet man sich bis jetzt in einer seltsamen, ja einzigartigen Lage; nur negativ ist man mit Erfolg vorgegangen; man hat nachweisen können, daß alle weiteren Angaben des Epos selbst über Heimat, Abstammung und Verwandtschaft der schönen Nymphe relativ recht jungen Datums sind. Somit entfällt fast alles, was die Odyssee selbst von Kalypso zu melden weiß, zerbröckelt morsch dem prüfenden Forscher unter der Hand, wenn man es bei der Untersuchung über ihr Wesen wissenschaftlich verwerten will. In seinen „homerischen Untersuchungen" hat es nämlich v. Wilamowitz-Moellendorff erwiesen, daß in dem ersten

Teil des 5. Buches[1]) die älteste Kalypso-Dichtung vorliegt, und daß alle anderen Angaben in der Odyssee und in späterer Tradition letzthin auf diese Stelle zurückgehen. In diesem 5. Buch aber wird Kalypso nur „Nymphe" genannt, von ihrer Abstammung wird kein Wort gesagt, woraus man[2]) schließen zu dürfen glaubt, die Angaben im ersten Buch, Kalypso wäre eine Tochter des Atlas,[3]) sei spätere Erfindung. Hesiod Theog. 359 führt sie neben anderen Nymphen an und nennt daher Okeanos und Tethys ihre Eltern; man folgert daraus, Hesiod habe nur die Stelle ε — doch wohl als Einzellied? — gekannt, aber nicht die Partie zu Anfang des ersten Buchs oder die Verse η 241 ff. Mir scheint dieser Schluß zu wenig begründet: gibt man doch andrerseits[4]) zu, daß der Anfang des einst selbständigen Gedichts von Kalypso und Leukothea „weggeschnitten" sei; was also hier stand, das läßt sich nicht mehr erraten, gerade am Anfang einer solchen '*οἴμη*', wie die Rhapsoden eine epische Einzelballade nannten,[5]) wird Gelegenheit gewesen sein, die Herkunft der Heldin zu berichten. Andrerseits kann ich mir nicht die geringschätzende Art zu eigen machen, wie meistens von der „Flickarbeit" des ersten Buchs gesprochen wird. Gesetzt selbst, alles sei richtig, was von v. Wilamowitz[6]) und anderen gegen den dichterischen Wert dieses Gesangs nach Kirchhoffs Vorgang vorgebracht wird, so schließt dies doch nicht aus, daß auch im ersten Buch altes Gut verarbeitet und „zusammengeflickt" sein könnte. Wenn „die poetischen Motive ganz ebenso wie die Verse fremdes Gut" sind,[7]) dann ist, je geringer wir die dichterische Selbständigkeit dieses Rhapsoden einschätzen, gerade erst recht anzunehmen, daß auch hier in Einzelangaben sich Trümmer bester Überlieferung, allerdings mit jungen Zutaten vermengt, vorfinden.

Gleich zu Anfang der Odyssee spricht Pallas Athene von Kalypso in der Götterversammlung,[8]) ohne aber ihren Namen zu nennen:

. . . .
νήσῳ ἐν ἀμφιρύτῃ, ὅθι τ' ὀμφαλός ἐστι θαλάσσης.
νῆσος δενδρήεσσα, θεὰ δ' ἐν δώματα ναίει,
Ἄτλαντος θυγάτηρ ὀλοόφρονος, ὅς τε θαλάσσης
πάσης βένθεα οἶδεν, ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς
μακράς, αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν.

---

[1]) ε 1—269.
[2]) v. Wilamowitz, a. a. O. S. 16 f.
[3]) α 52, η 245.
[4]) v. Wilamowitz S. 137.
[5]) s. Beilage I.
[6]) S. 6 f.
[7]) a. a. O. 6.
[8]) α 45 ff.

Man hat dies eine „Unbedachtsamkeit" genannt,[1]) die sich daraus erkläre, daß der epische Stoff längst bekannt und poetisch ausgebildet gewesen sei, „ehe dieser Dichter ihn als gegebenen neu zusammenzufassen versuchte". Dies scheint mir aber nicht richtig geurteilt: Athene kennt vielmehr den Namen dieser Göttin tatsächlich nicht, wie ja auch die Beschreibung ihrer Insel eine ganz allgemeine ist; sie weiß nur von irgend einer sonst ganz unbekannten Atlastochter, die irgendwo auf einer abgelegenen, weltfernen Insel, die sie nie gesehen, inmitten des Okeanos wohnt. Dazu stimmt auch, daß sie selbst ihrem Schützling persönlich nicht beisteht, offenbar nicht beistehen kann, wie sonst so oft, sondern daß sie nur die Absendung des Götterboten herbeizuführen sucht. Ebenso bin ich überzeugt, daß in der Stelle *α* 56 ff.:

αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἱμυλίοισι λόγοισιν
θέλγει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς
ἱέμενος καὶ καπνὸν ἀποθρώσκοντα νοῆσαι
ἧς γαίης θανέειν ἱμείρεται

trotz des jungen *λόγος* statt des epischen *ἔπος* altes Gut benutzt und verarbeitet ist; das Bild von dem Helden, der sich sehnt, den Rauch von seiner Heimat noch einmal aufsteigen zu sehen, ist so charakteristisch, so aus der Stimmung des Kalypsolieds heraus entstanden, daß es sicher von Anfang an zu ihm gehörte; so etwas erfindet kein „flickender Schlußredaktor", wenn er auch vielleicht in der dem übernommenen, fertigen Bild neu gegebenen Fassung im einzelnen fehlgreifen konnte. Für v. Wilamowitz aber sind die Verse „trivial".[2])

Kann ich mich schon in solchen weniger wichtigen Einzelheiten nicht mit der Kritik der „homerischen Untersuchungen", soweit sie unser Problem betreffen, einverstanden erklären, so stehe ich dem Hauptergebnis über Kalypsos Gestalt erst recht völlig ablehnend gegenüber, obwohl dies als die zur Zeit herrschende Ansicht bezeichnet werden muß: nach v. Wilamowitz ist die Gestalt der Kalypso lediglich nach dem Vorbild der Kirke geschaffen, Kalypso soll einfach eine Doppelgängerin Kirkes sein! ein Aoide soll — Gott weiß, aus welcher Grille — eine Silhouette jener Zauberin geschnitten haben, und dann soll das Bildchen samt der Originalgestalt in den großen epischen Sack, der da Odyssee heißt, hineingesteckt worden sein! Ein artiges Wortspiel weiß diese Auffassung zu kennzeichnen[3]):

---

[1]) v. Wilamowitz, a. a. O. 16.
[2]) a. a. O. 20.
[3]) a. a. O. 116.

„Es ist keine Frage, das ε hat die Kalypso frei erschaffen. 'Die Verbergerin' tat ihre Schuldigkeit, indem sie Odysseus sieben Jahre verbarg; dann sank sie selbst in die Verborgenheit zurück".

2.

Man sollte meinen, wenn diese seltsame, aber eben weitverbreitete[1]) Ansicht richtig wäre, so sollte das ganze Kalypsolied im 5. Buch von der Kirkedichtung beeinflußt sein, wie man dies früher derselben Theorie zuliebe tatsächlich zu zeigen versucht hat.[2]) Aber mit gewohntem Scharfsinn wendet sich v. Wilamowitz selbst gegen diese Ansicht und weist nach, daß gerade umgekehrt die Darstellung des 5. Buchs auf die *οἴμη* von der Kirke eingewirkt habe.[3]) So wird in den gleichlautenden Versen ε 228—231 = κ 542—545 das göttliche Wesen eine „Nymphe" genannt, aber das ist Kirke nicht, folglich sind die Verse ursprünglich von Kalypso gesagt. In beiden Episoden kommt ein Eidschwur vor; aber der Eid, den Odysseus von Kalypso fordert, ist viel richtiger motiviert und viel genauer geschildert, als der, den Kirke leistet, und der mit ein paar oberflächlichen, nichtssagenden Versen abgemacht ist[4]): keine Frage, in der Kirkeerzählung ist der Eid aus dem Kalypsolied übernommen.[5]) Diese Tatsachen[6]) aber sind einer Theorie, die Gestalt der Kalypso sei nach dem Vorbild Kirkes geschaffen, wenig günstig; man muß also schon annehmen, nur von der Kirke-Sage sei das Kalypsolied beeinflußt gewesen, das fertige Lied von Kalypso aber habe dann auf die *οἴμη* von Kirke, wie sie im 10. Buch unserer Odyssee aufgegangen ist, eingewirkt.[7]) Damit jedoch lockert sich das Gefüge dieser Theorie schon ganz be-

[1]) Widerspruch äußerten z. B. E. Meyer, Hermes 30, 266, Anm. 3; Groeger, Philologus, 1900, S. 206 ff.; Rothe, Ilias als Dichtung, 1910, 50 ff.; H. Draheim, Die Odyssee als Kunstwerk, 1910, S. 51 u. 118, und seltsamerweise — v. Wilamowitz selbst, da er „Ilias und Homer", 1916, 488 ff. einen Gegensatz zwischen der Geschichte von Kirke und Kalypso anerkennt.

[2]) Niese, Entw. d. hom. Poesie 174, 184 ff.; Kayser, Homer. Abhandl. 32 ff.

[3]) a. a. O. 117 ff.

[4]) *ἣ δ' αὐτίκ' ἀπώμνυεν, ὡς ἐκέλευον* κ 345.

[5]) s. v. Wilamowitz, a. a. O. 121 f.; mit einfachem Athetieren ist natürlich nichts geholfen; Blass, Interpolationen in der Odyssee, 1904, S. 86 ff.

[6]) Weitere Einzelheiten, auf die es hier weiter nicht ankommt, bei v. Wilamowitz, a. a. O. 117 ff.; Lamer bei Pauly-Wissowa-Kroll², X, 1793 ff.

[7]) So stellt in engem Anschluß an v. Wilamowitz' Ergebnisse auch Immisch bei Roscher M. L. die Sache dar.

denklich; denn wenn nur ganz allgemein die Sage von Kirke, nicht aber der betreffende Abschnitt unserer Odyssee das Vorbild war, so heißt dies doch nur, Kalypso sei „eine Art Kirke“, also — eine zauberkundige Hexe gewesen, wenn der Dichter dann auch diese Zauberei habe zurücktreten lassen. Man könnte ebenso gut eine andere Zauberin, etwa *Medeia*, als allgemeines Vorbild für Kalypso ausgeben: zu beweisen dürfte weder das eine noch das andere sein, weil es sich ja nicht mehr um einen Charakter der Odyssee und epischen Dichtung, sondern allgemein um eine Gestalt der griechischen Sage handelt. Denn Kirke kann nur als eine Zauberin gefaßt werden, eine andere Charakteristik ist undenkbar. Wie aber kann dann v. Wilamowitz trotzdem eine engere Verwandtschaft beider Gestalten annehmen? — Hören wir ihn selbst[1]: „Bei Kirke geht Hermes aus und ein;[2]) Kalypso besucht er ungern auf Zeus' Befehl, aber wir sehen ihn doch da. Kalypso liebt den Odysseus, erweist ihm Gutes, entläßt ihn und geleitet ihn mit ihrer Fürsorge. Kirke tut desgleichen, sobald ihr Zauber wirkungslos geblieben ist. Beides sind göttliche Wesen, begehren und genießen der Liebe des Sterblichen. Beiden gegenüber, trotz ihrer Göttlichkeit und ihren Reizen, siegt des Helden Sehnsucht nach der Heimat; bei Kirke, nachdem er eine Zeitlang sein Selbst vergessen hat. Man kann die Ähnlichkeiten häufen: ein Künstler würde schwerlich aus der Poesie Mittel nehmen können, sie verschieden zu charakterisieren.[3]) Es ist ganz undenkbar, daß beide Personen nicht identisch sein sollten, die eine der andern nachgebildet. Das Verhältnis der Sage gibt die Antwort: Kalypso ist eine fingierte Person, also ist sie die spätere. Folglich gab es eine Zeit, wo Odysseus zwar bei Kirke war, aber nicht bei Kalypso.“

Für mich ist dies leider nur eine Kette von Trugschlüssen und schiefen Behauptungen, die zu einer unhaltbaren Kombination führen müssen. Eine gewisse rein äußerliche Ähnlichkeit zwischen Kalypso und Kirke mag in der Tat zuerst auffallen; schon J. Grimm[4]) und Müllenhoff[5]) erwähnten dies; aber diese Ähnlichkeit beschränkt sich bei näherem Zusehen lediglich auf das allgemeine Motiv, daß schöne Frauen den Helden auf seiner Heimfahrt aufzuhalten suchen; mit Recht reihte Müllenhoff auch *Nausikaa* an, da die Phaiaken als halbgespenstige „graue Männer“ und See-

[1]) a. a. O. 116.

[2]) κ 331.

[3]) Von mir gesperrt! Den Gegenbeweis zu erbringen, bemüht sich unsere Untersuchung.

[4]) D. Myth.[4] II, 781, Anm. 1.

[5]) D. Altertumsk. I, 31

leute des Fabellands[1]) gleichfalls mehr den überirdischen Wesen angehören. Die Dreizahl Kirke, Kalypso, Nausikaa wird allerdings kaum zufällig sein.[2]) Sobald wir aber ins einzelne gehn, kann keine Rede mehr davon sein, daß Kalypso nach dem Muster der Kirke entstanden sei. Das Auftreten des Hermes, das als Beweisstück angeführt wird, ist beidemal ganz verschieden motiviert: im Kirkelied erscheint er mit der Zauberwurzel, ohne die Odysseus seinem Verderben entgegengeeilt wäre, er greift also bedeutsam selbst in die Handlung ein; zu Kalypso aber wird er ganz äußerlich als Götterbote gesendet, um den Befehl des Zeus zu überbringen, ohne im geringsten selbst an der Handlung beteiligt zu sein[3]): wo bleiben da wirklich beweisende Ähnlichkeiten? Die Idylle des Sangs von der Kalypso haben wir uns gleich zu Anfang mit ihrer sehnsüchtigen Grundstimmung und ihrer herben Süße zu vergegenwärtigen gesucht; wie völlig verschieden davon ist die Stimmung, die Tonart und die ganze Motivierung der Handlung in der Geschichte von der bösen, tückischen Hexe, die des Helden Gefährten verzaubert hat und kalten Herzens ihn selbst gleichfalls mit ihren Zauberkünsten verdorben hätte,[4]) wenn nicht Hermes ihm das geheimnisvolle *Moly* als wirksames Gegengift gegeben hätte! Wer kann wirklich den völligen Unterschied in der Charakteristik der beiden schönen Frauen übersehen? Hier die boshafte Tücke einer herzlosen, schönen Hexe, die erst aus Angst vor der größeren Zaubergewalt kirre und zahm wird, dort die tiefe Liebe und das Sehnen einer in all ihrem Glück vereinsamten

---

[1]) v. Wilamowitz, a. a. O. 138.

[2]) Man entsinne sich an das Motiv der drei Würfe nach Odysseus, worüber v. Wilamowitz, Homer. Unters. 28 ff. zu vergleichen ist, oder an die dreimalige *πεῖρα* der Achaier durch Agamemnon, Il. *BIΞ*.

[3]) Dazu ist es auch für den, der einen Zusammenhang zwischen dem Auftreten des Hermes in beiden *οἶμαι* annehmen will, viel wahrscheinlicher, daß in dem Kirkelied die Rolle des Hermes als Beschützer des Helden von der Kalypsoepisode übernommen ist, und nicht umgekehrt; so schon E. Meyer, Hermes 30, 266, Anm. 3.

[4]) Es ist von den Alten schon betont, daß Kalypso keine Zauberin wie Kirke war, vgl. das Scholion *T* zu *η* 245: *δολόεσσα Καλυψώ· καὶ μὴν οὐκ ἦν φαρμακὶς, ἀλλ' ὅτι αὐτὸν ἦγεν ἐξαπατῶσα καὶ ἀφῄρει τὸν νόστον.* Damit brachte man im Altertum den Namen Kalypsos zusammen: *ἡ μὴ ἁπλῆ, καλύπτουσα τὸ διανοούμενον*, Et. Magn. Die Kirkegeschichte gehört zum selben Märchentypus wie die Märchen von „Iorinde und Ioringel", wo die blutrote Zauberblume die von der Hexe in eine Nachtigall verwandelte Heldin erlöst, oder von „den beiden Brüdern" in Grimms Sammlung Nr. 60 u. 69, wo der eine Bruder die Hexe zwingt, seinem in Stein verzauberten Bruder wieder zu der menschlichen Gestalt zu helfen, s. Gerland, Altgriech. Märchen in der Odyssee, 1869, 35 ff. Sogar der Hirsch fehlt nicht (*κ* 158 ff.), der in den Zauberwald locken soll. Von alledem ist in der Kalypsogeschichte keine Spur vorhanden.

Göttin nach warmer Menschenliebe und einem heißpochenden Menschenherzen; hier eine ganz typische formelhafte Beschreibung eines Schlosses ohne irgend welche besondere Charakteristik, dort ein aufs höchste gesteigertes Ideal einer Landschaft von traumschöner Herrlichkeit, an der selbst ein Gott sich nicht satt sehen kann; hier weilt der Held selbstvergessen, genießt mit dem Recht des Siegers die Liebe der schönen, überlisteten Unholdin und muß erst mit bittren Worten von seinen Gefährten an seine Heimat erinnert werden,[1]) dort dagegen verzehrt er sich in Sehnen und Bangen nach seinem Vaterlande[2]):

> ἀλλ' ἦ τοι νύκτας μὲν ἰαύεσκεν καὶ ἀνάγκῃ
> ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι παρ' οὐκ ἐθέλων ἐθελούσῃ·
> ἤματα δ' ἂμ πέτρῃσι καὶ ἠιόνεσσι καθίζων
> πόντον ἐπ' ἀτρύγετον δερκέσκετο δάκρυα λείβων.

Was bleibt denn da noch an Ähnlichkeiten im einzelnen? etwa daß beide auf einer fernen Insel wohnen? daß beide am Webstuhl mit wohlklingender Stimme singen? Nein, gerade vom künstlerischen Standpunkt ist die Verschiedenart der beiden Gestalten besonders leicht wahrzunehmen. Im Kirkelied herrscht Märchenton: der dichte dunkle Wald, aus dessen düsterer Mitte in weiter Ferne der Rauch des Hexenhauses sich emporringelt, der Hirsch, der die Opfer anlocken soll, die Wunderblume als Gegenwirkung des Zauberstabs, die Tierverwandlungen, die Befreiung Bezauberter usw. sind mit Recht von W. Kranz[3]) hervorgehoben worden; seltsamer Weise aber redet Kranz a. a. O. doch wieder davon, Kalypso und Kirke erschienen „wie zwei Schwestern“, obwohl er ganz richtig Kirke als Märchenhexe schildert, die Zauberkräfte wie Medeia besitzt. Seine Ansicht, Kalypso sei „nichts als das liebende Elementarwesen“, a. a. O. S. 106, ist nicht richtig.[4]) Auch Radermacher[5]) vermag sich von jener Theorie, Kalypso und Kirke seien Doppelgängerinnen, nicht loszumachen, und ich halte es geradezu für verfehlt, wenn er von den beiden Göttinnen spricht, „die Odysseus lieben und für immer an sich fesseln möchten“. Wer kann dies im Ernst von Kirke behaupten, die zweifellos diesen

---

[1]) κ 472 ff.

[2]) ε 154 ff.

[3]) Hermes, 1915, 50, 106, Anm. 2; ähnlich auch Radermacher, Die Erzählungen der Odyssee, Kaiserl. Ak. d. Wiss. in Wien, 1915, 178, 1, S. 4.

[4]) So schon Gerland, Altgriechische Märchen in der Odyssee, 35 ff.; s. oben S. 9, Anm. 4.

[5]) a. a. O. 50.

ihren „Geliebten" in ein Schwein verwandelt hätte, wäre ihr freie Macht geblieben!

Jene paar äußerlichen Ähnlichkeiten können diese These gewiß nicht erhärten; die Schilderung der Kalypsoepisode war nachweislich für die Kirkeerzählung des 10. Buchs unserer Odyssee vorbildlich. Warum also sollten nicht ein paar weitere Einzelheiten, wie das Motiv des Webens und des Gesanges, ebenso entlehnt worden sein?[1]) Und schließlich: — was ist dies überhaupt für eine Vorstellung, ein altgriechischer Rhapsode habe eine Gestalt wie die Göttin Kalypso „frei erschaffen" und nur in Umrissen nach dem Porträt der Heliostochter gebildet! In so alter Zeit erschafft nicht ein Dichter einfach eine Gottesgestalt aus freier Phantasie, wie etwa unser Mörike sich seine *Weyla* im Land *Orplid* ersann. Nach allem, was wir wissen, benutzten die Aoiden vorliegende Sagengestalten und lebendige religiöse Vorstellungen, aber keineswegs gestalten sie Gottheiten aus dem Nichts; dies hätten ihre Hörer gar nicht verstehen können, ja sie wären leicht verletzt worden in einer Zeit, als der religiöse Glaube doch noch durchaus lebendig war. Nur aus allgemein bekanntem Sagengold haben die althellenischen Sänger ihre *οἶμαι* ausgemünzt, vorliegendes Material haben sie vielleicht auch variiert und verschieden in Einzelheiten dargestellt; wären dem Hörer aber die Hauptzüge des epischen Stoffes nicht vertraut gewesen, so hätten sie den epischen Balladen gar nicht folgen können. Wie hätte sich da ein Aoide unterfangen sollen, von einer niemand bekannten Nymphe „*Verbergerin*" — denn jedermann mußte den Namen so verstehen — zu singen, wie hätte er Verständnis für seine neuerfundene, „fingierte Person" erwarten dürfen?[2]) Nein, zur Zeit des epischen Sangs stand die Poesie mit dem religiösen Leben, dem Volksglauben, mit Sagen und Märchen immerhin in so engen Beziehungen, daß das

---

[1]) Zudem ist dies ein so allgemeines Motiv, daß wir zur Erklärung dieses der Kalypso und Kirke gemeinsamen Einzelzugs nicht einmal zu solchem Mittel zu greifen brauchen. Was sollte eine göttliche Frau, wie sie hier geschildert wird, anders tun? In welcher sonstigen Beschäftigung hätte der Dichter seine Heldinnen schildern können? Pindar gebraucht von einer Nymphe das Beiwort *χρυσαλάκατος* Nem. 5, 36. Von den Nymphen auf Ithaka heißt es *ν* 107 f.:

ἐν δ' ἱστοὶ λίθεοι περιμήκεες, ἔνθα τε νύμφαι
φάρε' ὑφαίνουσιν ἁλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι.

Siehe auch Verg. Georg. IV, 334. Weben und Spinnen ist also die typische Nymphenbeschäftigung, und diese scheinbare Übereinstimmung in der Schilderung Kirkes und Kalypsos zerrinnt in nichts. Dasselbe läßt sich vom Gesang nachweisen.

[2]) Charaktertypen wie *Θερσίτης* „der Frechling" sind natürlich hier nicht zu vergleichen. Kalypso ist mehr als das „liebende Weib", sie ist eine *δεινὴ θεός*, *η* 255.

völlige Neuschaffen einer Gottheit, von der ein ganzes Einzellied handelt, ein Ding der baren Unmöglichkeit ist.

Wenn es auch ein richtiger Gedanke sein mag, daß Bezeichnungen göttlicher Wesen mit durchsichtigen Namen sich nicht gut zu einer individuell gedachten Göttergestalt eignen, so steht es andrerseits natürlich sicher, daß eine ganze Reihe von Göttern und Dämonen durchsichtige Namen tragen.[1]) Mag Kalypso also gewiß nur eine „*Sondergottheit*" im Sinne Useners gewesen sein, vielleicht auch nur „Beiname" oder „Hypostase" einer anderen Gottheit, jedenfalls wird der Dichter die Gestalt als solche im Volksglauben bereits irgendwie vorgefunden haben. Man muß den „redenden Namen" der Nymphe übrigens richtig auffassen. Man hat gemeint, eben dieses durchsichtigen Namens wegen sei sie eine bloße Phantasiegestalt; dazu stimme, daß sich so dürftige, von Homer unabhängige Zeugnisse über sie aus späterer Zeit vorfinden. Auch wir geben selbstverständlich zu, daß Kalypso keine persönlich gedachte, weitverehrte Gottheit war; da wir aber andrerseits das Vorhandensein einer *δεινὴ θεὸς Καλυψώ* im Volksglauben unbedingt voraussetzen, erklären wir es uns gerade aus dem durchsichtigen Namen, daß sich Kalypso nicht zur vollen Gottesgestalt entwickeln konnte: eben dieser deutliche Name verwehrte das Ausreifen dieser „Sondergottheit" zur persönlichen Göttin. Solche Sondergottheiten, die Schwestern der Kalypso, werden wir später nachzuweisen versuchen.[2]) Wenn Kirke in Kunst und Kult eine viel größere Rolle gespielt hat, so hat dies seine besonderen Gründe; vor allem war die Geschichte von der Zauberin in Sage und Märchen viel volkstümlicher und gab einem Maler die dankbarsten Motive,[3]) die bei der verinnerlichten Motivierung des Kalypsolieds so gut wie ganz fehlten. Vielleicht kommen auch besondere Umstände hinzu, die uns erklären, warum Kalypso sich weniger für kultische Verehrung eignete.[4]) Zudem fehlt es nicht einmal gänzlich an jeder Spur einer Verehrung dieser Nymphe, ihr Name kommt mehrfach sonst vor, wenn auch nur in kurzen Notizen.[5]) Man hat bereits darauf hingewiesen, daß Kalypso mit Milet[6]) zu-

[1]) vgl. dazu Verf. Reimwortbildungen S. 203 ff.

[2]) S. unten Abschnitt 17.

[3]) vgl. die Kirkedarstellungen bei Roscher, M. L. II, 1, 1195 ff.

[4]) Bilder der Kalypso gab es im Altertum mehrere, z. B. von Nikias; Plin. 34, 133 erwähnt neben Io und Andromeda eine Darstellung Kalypsos. Dazu die „Hesperide" Kalypso der Asteasvase, s. Immisch bei Roscher 942; Lamer bei Pauly-Wissowa-Kroll X, 1802 ff.

[5]) v. Wilamowitz, Unters. 139.

[6]) auf Kreta?

sammen genannt wird: Eustath. zu Dionys. 823: *λέγεται δὲ τὴν Καλυψοῦς νῆσον Μίλητον κληθῆναί ποτε.* Es liegt doch nahe, hier an einen alten Kult zu denken. Vor allem aber scheint bei Puteoli eine Heroine Kalypso als Wassergottheit und chthonische Göttin wegen des Avernersees verehrt worden zu sein. Bei Cassius Dio 48, 50[1]) liest man: *ἐργαζομένων δ' αὐτῶν εἰκών τις ὑπὲρ τῆς Ἀουερνίδος, εἴτ' οὖν τῆς Καλυψοῦς, ᾗ τὸ χωρίον ἀνατιθέασιν, ἐς ὃ καὶ τὸν Ὀδυσσέα ἐσπλεῦσαι λέγουσιν, εἴτε καὶ ἑτέρας τινὸς ἡρωίνης οὖσα, ἱδρῶτος ὥσπερ τι σῶμα ἀνθρώπινον ἀνεπλήσθη.* Ob das Standbild das Kalypsos war, ist ganz gleichgültig; beweisend ist, daß an einer Stelle, die seit alters als Eingang zur Unterwelt galt, dort wo die Sibylle hauste und der finstere Hain der Hekate lag, auch ein Kult Kalypsos bezeugt ist.[2])

Mögen diese Angaben auch spärlich sein und uns für die Erforschung von Kalypsos Wesen zunächst nichts helfen, so scheinen sie mir immerhin soviel zu beweisen, daß Kalypso keine „rein fingierte" Phantasiegestalt eines Dichters sein kann, die nur deswegen, weil sie im Homer vorkommt, als Heroine verehrt wurde: die Griechen selbst, die griechischen Mythographen haben sie durchaus als Göttin betrachtet. Bedeutungslos ist die Annahme, Kalypso sei deswegen nach dem Vorbild Kirkes frei erfunden und der Odyssee eingefügt worden, um den Odysseusnostos auf 10 Jahre zu dehnen:[3]) Das hätte man mit einer Zahländerung in der Zeitangabe der Kirkeepisode wahrlich einfacher haben können, als zu diesem Zweck erst eine ganz neue Göttin aus dem Nichts zu erschaffen und zum Mittel-

---

[1]) p. 341 Dind.

[2]) Andere Angaben gehen nur auf das Bestreben zurück, Kalypsos Insel zu lokalisieren; so Plin. 3, 96: *promunturium Lacinium, cuius ante oram insula X M pars a terra Dioscoron, altera Calypsus, quam Ogygiam appellasse Homerus existimatur*; ebenso Iambl. vita Pyth., Cap. 11, 57 (Nauck): *λέγεται δὲ καὶ τοιοῦτόν τι διελθεῖν, ὅτι περὶ τὴν χώραν τῶν Κροτωνιατῶν ἀνδρὸς μὲν ἀρετὴ πρὸς γυναῖκα διαβεβόηται Ὀδυσσέως οὐ δεξαμένου παρὰ τῆς Καλυψοῦς ἀθανασίαν ἐπὶ τῷ τὴν Πηνελόπην καταλιπεῖν κτλ.* Bei Steph. Byz. (Mein.) p. 478, 20: *Νυμφαία· θηλυκόν, ἡ νῆσος Καλυψοῦς παρὰ τῷ Ἀδρίᾳ.* Auch an der Insel Gaudos bei Kreta haftete der Verdacht, Ogygia zu sein (Str. VII, 3, 6). — Über Kalypso handelte ein alexandrinisches Gedicht, vielleich von Philetas, auch eine Komödie von Anaxilas gab es über sie. Hier mag auch der Eid Silens bei Eurip. Cycl. 264 genannt sein:

μὰ τὸν Ποσειδῶ τὸν τεκόντα σ' ὦ Κύκλωψ,
μὰ τὸν μέγαν Τρίτωνα καὶ τὸν Νηρέα,
μὰ τὴν Καλυψὼ τάς τε Νηρέως κόρας
τά θ' ἱερὰ κύματ' ἰχθύων τε πᾶν γένος.

[3]) Immisch bei Roscher 491. Dagegen auch Rothe, Ilias als Dichtung, S. 52, und Lamer bei Pauly-Wissowa-Kroll², X, s. v. *Καλυψώ* 1779.

punkt einer groß ausgeführten Episode zu machen, die nachweislich auf die homerische Darstellung des Kirkeabenteuers eingewirkt hat und also ihr Original an Originalität überragt! Zudem sieht die *οἴμη* der Kalypso mit ihrem dichterischen Gehalt wenig nach einem bloßen „Füllstück“ aus. Schon die Rücksicht auf das „poetisch tiefste und schönste“ Buch der Odyssee[1]) hätte jene Deutung als bloßes Füllsel verwehren sollen. Dazu kommt ein weiterer Umstand, der diese äußerlich-oberflächliche Auffassung der Kalypsoepisode verbietet: glaubt man denn wirklich, der Zeitraum von sieben Jahren sei nur die zufällige Additionssumme, die man zur Zeitdauer der anderen, ursprünglicheren Abenteuer lediglich deswegen hinzuzählen mußte, um eine runde Dekade zu erhalten? Wie, wenn gerade umgekehrt dieser Gedanke uns ein Beweisstück mehr für die unbedingte Selbständigkeit und das Alter des Kalypsolieds ergäbe? wie, wenn die Zeitangabe bei Odysseus' Aufenthalt auf Ogygia vielmehr die von vornherein gegebene Größe war, nach der sich die Zeitberechnung der anderen Abenteuer richten mußten, wollte man anders den abgerundeten, zehnjährigen Nostos erhalten? Die Ursprünglichkeit eines siebenjährigen Zeitabschnitts wird durch die zahlreichen Analogien[2]) erwiesen, in denen die siebenjährige Zeitspanne in ähnlichen Sagen wiederkehrt.[3]) Und wäre es nicht in der Tat höchst seltsam, wenn man einem lediglich zur besseren Abrundung beigesteuerten Stoffe, einem bloßen Füllsel mehr als die Hälfte des ganzen Zeitraums der Abenteuer des heimkehrenden Odysseus eingeräumt hätte,[4]) wenn man mit diesem Füllstück selbst die ganze Dichtung hätte einsetzen lassen! Glaube das, wer es mag! Für uns ist eben dies aus der Zeitangabe genommene Argument ein gutes Beweisstück mehr für die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Kalypsolieds.

Endlich fragt man sich bei jener Hypothese völlig vergebens, was eigentlich einen Aoiden zum Erfinden seiner Phantasiegestalt hätte veranlassen können. Der Dichter unserer Odyssee hätte ja den Helden genau so gut von der Insel Kirkes zu den Phaiaken kommen, hätte ihn viel länger bei Kirke verweilen lassen können.[5]) Er mochte

---

1) v. Wilamowitz, Ilias und Homer 488.

2) Vgl. Roscher, Abhandl. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. XXIV, Nr. 11, 1906.

3) Vgl. ξ 285: *ἑπτάετες μένον* und den siebenjährigen Nostos des Menelaos.

4) Mit Recht meint Radermacher, Die Erzählungen der Odyssee, 1915, S. 49: „Der lange Aufenthalt auf Ogygia ist in der Tat das Eigentümlichste an der ganzen Geschichte, weil er in der Ökonomie des Epos sehr wenig begründet ist.“ Wohl; daraus ergibt sich eben, daß der Zeitraum von 7 Jahren von vornherein der Kalypsogeschichte eignete, als sie noch selbständige *οἴμη* war.

5) S. auch H. Draheim, Die Odyssee als Kunstwerk, 1910, S. 118.

mit Leichtigkeit schildern, wie etwa infolge der größeren Zauberkraft des Helden eine Leidenschaft Kirkes einsetzte. Wem die gewöhnliche Darstellung der Kirke aus irgend einem Grunde nicht gefiel, dem stand es ja frei, im einzelnen neu zu motivieren und besondere Charakterzüge im Bilde seiner Heldin umzugestalten: allein aus diesem Grunde wäre er gewiß nimmermehr dazu gekommen, auch den Namen seiner Nymphe zu ändern und von dem Grundmotiv der zauberkundigen Hexe und listigen Göttin abzugehn.

Völlig verfehlt ist schließlich die seltsame Ansicht, *Kirke* sei ein semitischer Name, er stamme aus dem „Syrischen“ und bedeute die „Umhüllerin“: Kalypso sei also die griechische Übersetzung der semitischen Kirke, und daraus ergebe sich die Abhängigkeit der Herrin von Ogygia von der Märchenhexe. Ich würde diese Phantasterei gar nicht erwähnen und sie zu dem Kehrichthaufen so manch anderer semitischen Homerdeutungen stillschweigend geworfen haben,[1]) hätte sie nicht in einem so trefflichen Kenner der griechischen Mythologie wie Gruppe[2]) einen Vertreter gefunden. Wie sich damit seine Auffassung von Hestia als der „verhüllten“ deckt, ob dies etwa auch eine Übersetzung aus dem „Syrischen“ sein soll, entgeht mir.[3]) Von allem anderen zu schweigen, was gegen diesen bizarren Einfall spricht, sei nur auf die Unklarheit des Ausdrucks „syrisch“ hingewiesen: was soll das Syrische, das wir erst aus nachchristlicher Zeit kennen, für eine althomerische Göttergestalt beweisen? Setzen wir aber auch „phönizisch“[4]) oder „altsemitisch“ dafür ein, so gewinnen wir keinerlei sprachliche Anzeichen für jene Behauptung.[5]) Die „Etymologie“ des Kirkenamens ist nicht sicher, aber jedenfalls sind aus dem griechischen Sprachgut selbst soviele Deutungsmöglichkeiten zu gewinnen, daß es

---

[1]) Vgl. z. B. Champault, Phéniciens et Grecs en Italie d'après l'Odyssée, 1906. Gar vieles auch in Bérard, Les Phéniciens et l'Odyssée, 1902. Über Jensens Hypothesen s. u.

[2]) Gr. Myth. 709, Anm. 1402.

[3]) Siehe unten.

[4]) Bérard, Les Phéniciens et l'Odyssée, 1902.

[5]) Wenn Gruppe, a. a. O. 1402 Kirke mit כְּרַךְ wiedergibt, so soll damit wohl syr. כְּרַךְ „Burg, Festung“ in Zusammenhang gebracht werden. Ein syr. כְּרַךְ „verhüllen“ ist nicht vorhanden. Daß ein solch vager Anklang zweier zeitlich so weit abstehenden Sprachen, wie es homerisches Griechisch und Syrisch sind, auch nicht eine Spur besagen will, brauche ich nicht erst zu begründen. Da läge es näher, *Κίρκη* mit *κρίκος*, *κιρκοῦν*, lat. *circus* zu verbinden und etwa an den Zauberkreis, der bei magischen Handlungen eine Rolle spielt, zu denken! Sogar der stets nach einer Semitenetymologie lüsterne Lewy, Die semitischen Fremdwörter im Griechischen, hat Kirke unangetastet gelassen.

mit semitischen Kombinationen höchst übel bestellt ist. SCHRADER[1]) faßte *Κίρκη* als „Weberin“ zu *κρέκω, κρόκη*, vgl. *Κερκίς*;[2]) aber trotz solcher Dubletten wie *κίρκος* : *κρίκος* leuchtet dies weder aus sprachlichen noch aus sachlichen Gründen ein. Das einzig Wahrscheinliche ist *κίρκος, κίρκη* als das zu nehmen, was es im Griechischen sonst ist; nämlich als Vogelnamen.[3]) Daß Frauennamen von Tieren genommen sind, läßt sich leicht nachweisen,[4]) man denke nur an *Μέλιττα, Χελιδόνιον* usw., vor allem an *Penelopeia.*[5]) Ob in dem Namen das „Habichtsartige“ im Charakter Kirkes ausgedrückt sein sollte, oder ob es noch ein Nachhall an die Hexe sein mag, die im Märchen oft Vogelgestalt annimmt,[6]) lassen wir billig dahin gestellt.

Weder aus dem Namen Kirkes noch aus ihrem Charakter und Wesen läßt sich irgendwie nachweisen, daß sie das Vorbild für Kalypso abgegeben hätte. Kalypso gehört keinem anderen altgriechischen Sagenkreis an, also ist die ihr geweihte Episode ein altes Glied der Odysseussage. Die jetzige Odyssee ohne Kalypsolied ist jedenfalls undenkbar; mag man über das vielbeachtete Schweigen des bettlergestaltigen Odysseus von seinem Verweilen auf Ogygia in seinen Erzählungen vor Penelope, *τ* 978, denken, wie man will, jedenfalls bedeutet das Kalypsoabenteuer den Höhepunkt der Prüfungen des Helden; mit ihm setzt der Dichter ein, und man hat mit vollem Recht betont,[7]) das Gegenstück zur Treue des Odysseus sei das Bild seiner Gattin, die allen Einwirkungen der Freier trotzend bei Nacht das Gewebe wieder löst, das sie tagsüber gewirkt. Gerade in dieser gegenseitigen Gattentreue liegt das Grundmotiv unserer Odyssee, und ohne Kalypsolied ist diese ethische Vertiefung undenkbar. Streichen wir es, so fehlt nicht nur die schönste Dichtung, es fehlt auch der ethische Grundgedanke, der durchs ganze Epos geht; was bleibt, ist ein Märchenbuch von Reise- und Seeabenteuern, wie *Sindbads* Reisen in „Tausend und eine Nacht“. Gerade bei Kirke aber vergißt der Held der Heimkehr, seine Gefährten müssen ihn an seine Pflicht erinnern; wie dieser Widerspruch im Vergleich zum Grundgedanken von der Gattentreue allgemein und zum Charakter des Odysseus im besonderen sich aus

---

[1]) Sprachvergleichung und Urgeschichte[3], 523.

[2]) bei BECHTEL, Histor. Personennamen d. Griechischen, 1917, 603.

[3]) So auch v. WILAMOWITZ, Ilias und Homer, S. 488.

[4]) s. BECHTEL, Die attischen Frauennamen, 1902, 86 ff.

[5]) MERINGERs Deutung dieses prosaischen Namens als „Gewebewirkerin“ kann ich nicht billigen, vgl. auch SOLMSEN, KZ. 42, 232.

[6]) so RADERMACHER, Sitzungsb. d. kaiserl. Ak. in Wien 178, 1, 1915, S. 8, Anm. 4.

[7]) LAMER bei Pauly-Wissowa-Kroll[2], X, 1798 f.

der Entwicklung des Epos erklären mag, kann uns hier ganz gleichgültig sein: nur erfasse man von diesem Gesichtspunkt aus, vom Grundmotiv der Gattentreue, die ungeheuerliche Behauptung, das Bild Kalypsos und das Verweilen des Helden auf ihrer Insel sei nach der Kirkegeschichte geformt!

Kirke ist eine Gestalt wie *Medeia* und *Agamede*, wie *Pasiphae* und *Hekate*; sie kam in Sage und Märchen auch außerhalb der Odyssee noch nachweislich oft vor.[1]) Was wunders, daß sie auch in dem nationalen Epos der Odyssee, wo schon soviel einzelne Mären und Märchen eine Stelle gefunden hatten, eine Stätte erhielt? Es durfte doch bei der Schilderung all der mannigfaltigen Gefahren, die dem herumirrenden Helden drohen, neben den Menschenfressern, Riesen und Seeungeheuern die Hexe und Zauberin nicht fehlen! So kam aus anderen Sagenkreisen und beliebten Märchen Kirke auch in die Odyssee; lokale Verschiedenheiten in der Schilderung von Odysseus' Erlebnissen mögen gleichfalls eine Rolle gespielt haben, ehe das Epos als ganzes entstanden war. Wir kennen ja auch sonst solche Parallelmotive, wie z. B. Hadesfahrt und Teiresiasbeschwörung als *νεκρομαντεία* auf der Oberwelt oder den Zorn Poseidons über Polyphems Blendung als Grundmotiv der Irrfahrten neben dem Zorn des Helios über die Tötung seiner heiligen Rinder usw. Möglich ist also von vornherein, daß die Kirke- und Kalypsoballade einst selbständige Lieder waren, denen der gemeinsame Grundgedanke von der Fesselung des auf die baldige Heimkehr bedachten Odysseus durch schöne Frauen zugrunde lag: aber daraus folgt doch immer noch keineswegs, daß Kalypso nach dem Muster der Kirke von einem Aoiden geschaffen sei; im Gegenteil, bei solchen Parallelmotiven handelt es sich um einen Überfluß an Stoffmenge, und so würde sich von diesem Gesichtspunkt das Kalypsolied als durchaus selbständiges, völlig unabhängiges und ebenbürtiges Gegenstück zur *οἴμη* von der Kirke herausstellen, Kalypso und Kirke wären bei dieser Auffassung erst recht von Haus aus voneinander ganz unabhängige Gestalten.

Eine gewisse äußere Ähnlichkeit allgemeinster Art mit den Geschichten von Kalypso und Nausikaa begünstigte diese Aufnahme des Kirkemärchens nur, da der Held jetzt von drei schönen Frauen, aber stets in anderer Weise, gefesselt und auf der Heimfahrt aufgehalten wird. So verstehen wir den nachweisbaren Einfluß, den die Darstellung des Kalypsoabenteuers auf die Kirkegeschichte unserer

[1]) H. Draheim, Die Odyssee als Kunstwerk, S. 50, betont mit Recht, daß die Plankten und die Kirkegestalt aus der Argonautensage stammen, O. Seeck, Quellen der Odyssee S. 270, daß *Hekate* die Tochtes des *Perses*, *Kirke* die der *Perse* sei.

Odyssee ausgeübt hat. Darf man aus dem Fehlen des Aufenthalts bei Kalypso in der Bettlererzählung, τ 273 ff., schließen, daß es einst eine Odysseedichtung ohne Kalypso gegeben hat,[1]) so ist bei dieser Voraussetzung erst recht nicht daran zu denken, daß Kalypso nach der Kirkegestalt gebildet sei, gerade weil die beiden Motive so völlig verschieden sind: die Kirkegeschichte ist Bestandteil des Buchs der Seeabenteuer und Irrfahrten und stammt sehr wahrscheinlich aus den Ἀργοναυτικά, mit dem Kalypsolied dagegen kommt erst das neue Grundmotiv der beiderseitigen Gattentreue in die Dichtung. Man hat weiter[2]) mit Recht bemerkt, daß in der uns vorliegenden Odyssee von einer „verliebten Nausikaa" keine Rede sein kann. Aber es ist gar nicht unmöglich, daß das Motiv einer Zuneigung der Königstochter einst in der Tat in der noch selbständigen οἴμη von den Phaiaken eine größere Rolle gespielt hat. Die breite Schilderung, die dieser Figur gewidmet ist, läßt diese Vermutung leicht aufkommen; war doch auch in Goethes *Nausikaa*-Plan diese Liebe Nausikaas als Hemmnis der Heimkehr des Helden das Grundmotiv. Freilich wer sich diese liebende Nausikaa einmal denkt, für den wirkt die Wiederholung eines Motivs, das eben erst in der Kalypsoepisode so breit ausgeführt war, höchst ermüdend und störend: die göttliche Nymphe konnte mit dem Versprechen ewiger Liebe und mit ihrer Feenschönheit dem Odysseus viel stärkere Fallstricke legen, als Nausikaa, die sterbliche Königstochter. Es ist mir daher recht wahrscheinlich, daß nur deshalb, um eine Wiederholung des gleichen Motivs zu verhindern, bei der Komposition der jetzigen Odyssee die Liebe der Phaiakenprinzessin von dem Dichter zurückgedrängt worden ist.[3]) Mir jedenfalls erscheint in diesem Sinne die innerliche Ähnlichkeit vom Liede der Kalypso mit dem von Nausikaa größer, als jene äußerlichen Züge, die Kirke mit der Nymphe auf den ersten Blick gemeinsam zu haben scheint.[4]) Daraus folgt aber keineswegs etwa

---

[1]) So Lamer bei Pauly-Wissowa-Kroll, X, S. 1798.

[2]) v. Wilamowitz, Untersuchungen VIII.

[3]) Gibt es doch sogar eine Tradition, daß Telemach Nausikaa geheiratet habe. Siehe dazu Hartmann, Sagen vom Tod des Odysseus, 177, Anm. 12.

[4]) Die Phaiaken waren einst Totenfergen, Alkinoos einst ein Höllenfürst, wofür z. B. selbst v. Wilamowitz, Ilias und Homer, 491, eintritt; Arete muß also eine Totenkönigin gewesen sein, wofür noch in der jetzigen Phaiakengeschichte unserer Odyssee ihre große Selbständigkeit spricht: Odysseus muß sich an Arete nach dem Rate Nausikaas wenden (ζ 310), nicht an Alkinoos. Berücksichtigen wir also erst, was einst Nausikaa gewesen sein muß, die der Dichter dann so ganz vermenschlicht hat, dann wird die Ähnlichkeit dieser „Königstochter" mit der „Nymphe Kalypso" immer größer. An die Formel λιλαιομένη πόσιν εἶναι, die α 15 auf Kalypsos Sehnen geht, klingen Nausikaas Mädchenwünsche überraschend an (ζ 244 f.):

eine gegenseitige Abhängigkeit der dichterischen Gestalten von Kalypso und Nausikaa, obwohl die Söhne der Nymphe, Nausithoos und Nausinoos, die nach Hesiod theog. 1017 ihrem Liebesbunde mit Odysseus erblühten, ihre Namen unverkennbar von Nausikaa und dem Phaiaken Nausithoos[1]) bezogen haben.[2])

Mit weiteren Schilderungen des Seelenleids und des Schmerzes der Kalypso bei und nach dem Abschied des Odysseus gibt sich der Dichter der homerischen *οἴμη* nicht ab, wie es überhaupt die Art der alten Aoiden war, Beschreibungen und Ausmalungen seelischer Zustände aus dem Weg zu gehen; zudem steht die homerische Schilderung durchaus auf seiten des Helden. Spätere Dichter aber haben dies auch vom anderen Standpunkt geschildert: in alexandrinischer Zeit gab es jedenfalls ein vielgelesenes Gedicht über Kalypso, vielleicht von Philetas, das später die römischen Dichter benutzt zu haben scheinen; Ovid behandelt in der ars amat. II, V, 125 ff. die Episode, vor allem aber hat Properz sich wiederholt[3]) mit dem Stoff beschäftigt, und er steht auf seiten der verlassenen Kalypso, er läßt sie tief empfundene Klagen um den treulosen Helden aussprechen: *Multos illa dies incomptis maesta capillis sederat iniusto multa locuta salo.*[4]) Man hat ferner schon öfter die Ähnlichkeit zwischen Didos Schmerz um den scheidenden Aeneas und Kalypsos Trauer wegen Odysseus verglichen;[5]) es ist kein Zweifel: auch Vergil wird von diesem alexandrinischen Gedicht über Kalypso, wie Ovid, Properz und Naevius, angeregt worden sein.[6]) Ja es scheint, daß ein später Dichterling, der seinen Homer wenig verstand, unter dem Eindruck der Liebesgeschichte von Aeneas und Dido sich auch die „Göttin" Kalypso als Selbstmörderin vorstellte! Bei Hygin[7]) steht diese fade Geschmacklosigkeit: *Calypso Atlantis filia propter amorem Ulyssis ipsa se interfecit.* Kalypso unter den liebeskranken, selbstmörderischen Heroinen![8])

αἲ γὰρ ἐμοὶ τοιόσδε πόσις κεκλημένος εἴη,
ἐνθάδε ναιετάων καί οἱ ἅδοι αὐτόθι μίμνειν . . .

[1]) *η* 56.

[2]) A. Hartmann, Untersuchungen über die Sagen vom Tod des Odysseus, München 1917, S. 103.

[3]) I, 15; III, 21; V, 9 ff.

[4]) I, 15, 11.

[5]) Finsler, Homer in der Neuzeit, 1912, 299, 370.

[6]) s. auch Maas, Orpheus 279, Anm. 67.

[7]) Fabul. 243, p. 136.

[8]) Dabei mag man sich allerdings entsinnen, daß Nymphen zwar länger leben als Menschen, jedoch keineswegs unsterblich sind. Kalypso aber erhält ja öfter das Beiwort *θεά, δεινὴ θεός* *η* 255, *μ* 449; *δῖα θεάων* *α* 14, *ε* 78, 85, 116, 180, 202 usw., um vor solchen Ansichten geschützt zu sein. Kalypso war eine Göttin, nicht nur ein liebendes Weib; das muß immer wieder gesagt sein.

Und doch ist auch bei Homer die Liebe der Nymphe deutlich geschildert; man beachte ihre leidenschaftlichen Klagen, als Hermes ihr Zeus' Befehl mitgeteilt hat[1]; fast klingt es wie ein wehes, leidenschaftliches Aufschluchzen. Wie bezeichnend ist der kleine Zug, als sich Kalypso auf Odysseus' Forderung zum feierlichen Eidschwur entschließen muß: schmerzlich lächelt sie über des Helden übervorsichtige Klugheit, der hinter ihrer plötzlichen Aufforderung, sich im leichtgefügten Floß aufs brausende Weltmeer zu wagen, nur eine furchtbare Tücke vermuten konnte: sie streichelt ihn liebkosend[2]: *χειρί τέ μιν κατέρεξεν*! Und selbst beim letzten, gemeinsamen Mahle verrät sich ihre innere Erregung in dem Versuch, immer noch einmal den Helden zum Verweilen zu überreden, vor allem auch in den etwas neidischen Worten, mit denen sie Penelopes gedenkt[3]:

. . . . ἱμειρόμενός περ ἰδέσθαι
σὴν ἄλοχον, τῆς τ' αἰὲν ἐέλδεαι ἤματα πάντα.
οὐ μέν θην κείνης γε χερείων εὔχομαι εἶναι
οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, ἐπεὶ οὔ πως οὐδὲ ἔοικεν
θνητὰς ἀθανάτῃσι δέμας καὶ εἶδος ἐρίζειν.

Beim Abschied hat freilich Homer für die Gefühle der verlassenen „Nymphe“ keine weiteren Worte; trotzdem ist mir unverständlich, wie man[4] behaupten kann, eine verliebte Kalypso sei unhomerisch, wo doch die Göttin wenigstens in der jetzigen Motivierung der Odyssee nur der Liebe und Ehe wegen den Helden zurückhält. In der Kalypsoepisode ist sogar weit mehr der Stimmung und inneren psychologischen Motivierung Rechnung getragen als in den anderen Teilen des Epos, und wenn man gesagt hat, das Kalypsolied mit seiner sehnsüchtigen Stimmung sei ein Produkt der Kunstpoesie und setze eine lange Entwicklung voraus,[5] so will ich das nicht leugnen; ich sehe aber nicht, weshalb dies in unserer Frage eine Rolle spielen sollte, da ja zugegebenermaßen trotzdem das Kalypsolied älter ist als die Darstellung des Kirkeabenteuers, und da unsere Odyssee ohne Kalypso undenkbar ist. „Alt“ und „jung“ sind hier sehr dehnbare Begriffe, wo wir hinsichtlich der Persönlichkeit der Aoiden doch so völlig im Unklaren sind: jedenfalls war es ein hochbegabter, feinsinniger Dichter, der zuerst das Lied von Odysseus und Kalypso

---

[1] ε 118 ff.
[2] ε 181.
[3] ε 209 ff.
[4] Maas, Orpheus 279, Anm. 67.
[5] Homer. Unters. 139.

gesungen hat; auf seine Kunst ist die von der sonstigen Technik so stark abweichende Grundstimmung dieser Episode zurückzuführen.

Es war gewiß nicht der Odysseedichter, d. h. der Dichter der uns heute vorliegenden Odysseedichtung; denn es wird sich bald zeigen, daß an der alten *οἴμη* Änderungen und Motivverschiebungen vorgenommen worden sind, weil die Episode zum Ausgangspunkt einer ganz neuen Motivreihe, nämlich der Gattentreue, gewählt wurde. Der Dichter unserer Odyssee benützte die alte *οἴμη*, die vielleicht *Καλυψοῦς ἄντρον* geheißen haben mag,[1]) weil sie ihm ohne weiteres die Zeitspanne von sieben Jahren ausfüllte. Dabei aber mußte eine völlige Ummotivierung der alten Geschichte, des alten Verhältnisses von Odysseus und der schönlockigen Nymphe, eintreten; doch brauchte der Dichter nur zu verwischen, die scharfen Konturen des alten Bildes zu mildern, und jenes Einzellied war für seine Absicht verwendbar. Die Frage, ob die Freierwerbung erst bei dieser Durchführung des Motivs von der beiderseitigen Gattentreue eingelegt wurde,[2]) und wie die Telemachie damit zusammenhängt, geht über den Rahmen unserer Untersuchung hinaus. Wir sehen, welch glückliche Hand v. Wilamowitz hatte, als er in der Kalypsoepisode noch deutlich ein in sich gerundetes Einzelgedicht erkannte. Als dann die ganz selbständig und unabhängig von dem Kirke- und Nausikaastoff entstandene *οἴμη* mit den vielen anderen Einzelliedern zu einer einheitlichen großen epischen Dichtung, unserer Odyssee, vereinigt, umgedichtet und überarbeitet wurde, können in Einzelheiten leicht von jenen verwandten Motiven Ausgleichungen und Einflüsse hinüber und herüber erfolgt sein: die Gestalt der Kalypso aber und die ganze Stimmung der alten Ballade blieb in der Hauptsache gewahrt. Davon, daß erst nach dem Muster der Kirke ein Dichter aus freier Phantasie und nur in Variation des Kirkeabenteuers eine Nymphe „Verbergerin" völlig neu geschaffen habe, kann nach unserer Prüfung keine Rede mehr sein. Wie die Verwertung der alten Kalypsoballade im einzelnen vor sich ging, ist für unser weiteres Ziel, die Erforschung von Kalypsos eigentlicher Natur, ganz gleichgültig,[3]) und ich habe nicht die Aufgabe, über die Stellung des Kalypsolieds im Ganzen der

---

[1]) Aelian nat. anim. XV, 28: *λέγουσι δὲ καὶ τοὺς σκῶπας (ὧν καὶ Ὅμηρος ἐν Ὀδυσσείᾳ μέμνηται λέγων πολλοὺς αὐτοὺς περὶ τὸ ἄντρον τὸ τῆς Καλυψοῦς ἐννάζεσθαι) καὶ ἐκείνους ἁλίσκεσθαι ὀρχήσει.* Doch lege ich weniger Wert als Immisch bei Roscher 940 auf diese Angabe.

[2]) Lamer bei Pauly-Wissowa-Kroll X, 1798.

[3]) Man vgl. v. Wilamowitz, Homer. Unters. 136 ff., Ilias und Homer 488; Hennings, Homers Odyssee, 1903, 160 ff.; Seeck, Quellen der Odyssee, 1887, 269; Finsler, Homer², 415 ff.; Lamer bei Paul-Wissowa-Kroll X, 1793 ff.

Odyssee weitere Untersuchungen anzustellen oder gar zur meist allzu negativen Zerfetzungsarbeit und der oft übertriebenen Fugen- und Nähtespäherei mancher modernen Ὁμηρομάστιγες mein dürftiges Scherflein beizutragen. Vielmehr gestatte man mir, ein herrliches Wort anzuführen, womit v. Wilamowitz[1]) die οἴμη von Kalypso charakterisiert hat: „Eine Blume von diesem Dufte neben anderen Blumen mit anderen Düften in dem Strauße des großen Epos zu finden, wahrlich das ist mehr wert als ein von Grund aus einheitlicher Plan, einheitliche Auffassung und Stil, die man doch nur dann dem Gedichte aufzwingt, wenn keiner seiner Teile zu seinem Rechte kommt.“

3.

Wenn Kalypso nicht die freie Phantasiegestalt eines althellenischen Dichters sein kann, und wenn sie mit Kirke nur ein paar Äußerlichkeiten gemeinsam hat, sich im Charakter aber völlig von ihr unterscheidet, dann erwächst uns freilich die Aufgabe, das Wesen und die ursprüngliche Natur dieser Göttin und jenen ursprünglichen Sinn der Geschichte von Odysseus und dieser „Nymphe“ zu erforschen. War es eine wirklich lebendige Gestalt der Sage und des Volksglaubens, die der Aoide zuerst für seine οἴμη dichterisch verwendete? Nicht mehr darum handelt es sich jetzt, was Kalypso in unserer Odyssee bedeutet, und welche Rolle sie der Dichter spielen läßt, sondern um das Wesen der vorhomerischen Kalypso. Denn nach unseren früheren Ausführungen lehnen wir die Ansicht ab, diese Göttin sei nur eine „fingierte Person“, „ein liebendes Elementarwesen, für den irrenden Odysseus und nur für ihn von der Phantasie des Volks geschaffen und vom Dichter mit schöpferischer Kraft gestaltet“,[2]) sie sei nichts als eine Nymphe „wie tausend andere“, und ihre Insel sei eine Insel des Weltmeers „wie tausend andere“.[3]) Hoffentlich gelingt es mir, im weiteren Verlaufe unserer Untersuchungen die Unrichtigkeit dieses rein negativen Ergebnisses zeigen und wahrscheinlich machen zu können, daß die Sage von Odysseus und Kalypso auf uralten Volksanschauungen und religiösen Vorstellungen beruht, und daß erst der Dichter unserer Odyssee diese Göttin aus künstlerischen Gründen schärfer bezeichnender Eigenschaften beraubt hat.

---

[1]) Ilias und Homer S. 489.

[2]) Kranz, Hermes 50, 106.

[3]) v. Wilamowitz, Homer. Unters. 115.

Auch GRUPPE [1]) ist nicht bei jenem negativen Resultat geblieben [2]) und hat sich bemüht, die Gestalt der Kalypso mit anderen Gottheiten in Zusammenhang zu bringen und die Vorstellungen zu ergründen, die zur Bildung dieser Gottesgestalt geführt haben. So einverstanden ich aber auch mit dieser prinzipiellen Voraussetzung bin, daß es nämlich Aufgabe der Forschung ist, in Sage und Religion nach Vorstellungen zu suchen, die Kalypsos Wesen uns erläutern können, daß Kalypso wirklich eine Gottheit war, ehe sie ein Dichter zur Heldin einer Dichtung erkor, so kann ich GRUPPES weiteren Ergebnissen leider nicht zustimmen. Nach ihm soll Kalypso eine Parallelgestalt *Hestias* sein; denn einmal werde Ogygia *ὀμφαλὸς θαλάσσης* [3]) genannt, Hestia aber erhalte Eurip. Ion 476 das Beiwort *μεσόμφαλος*. Dann fährt er fort [4]): „Kalypso ist die „Verhüllerin" oder die „Verhüllte", und eben dies scheint Hestia [5]) zu bedeuten. Kalypsos Namen scheint aus dem Phoinikischen übersetzt; er hängt damit zusammen, daß der Mensch die Feuergöttin nicht „unverhüllt" schauen darf. Dies wird in der indischen Legende von *Urvaśī* erzählt, deren Namen das untere Reibholz bezeichnete. In welchem Sinne dies verhüllt genannt wurde, ist aber ganz dunkel, und es steht auch keineswegs fest, daß auch die alten Boioter unter ihrer Hestia das untere Reibholz betrachteten. Umdeutungen können nicht ausgeblieben sein. Nannten sie den Herd „Umhüllerin", weil sich die Schutzflehenden verhüllt an ihm niedersetzen?" Diesen Ausführungen kann ich freilich in keiner Weise beistimmen; die Etymologie von *Vesta* als „Verhüllte" steht auf sehr schwachen Füßen. [6]) Die Annahme, Kalypsos Name sei eine Über-

---

[1]) Gr. Mythol. u. Rel. II, 1402 u. ö.

[2]) Von früheren Auffassungen erwähne ich nur die von SCHWARTZ, Ursprung der Mythologie, 1860, 105; Poetische Naturanschauungen, 1879, II, 18, Kalypsos Insel sei die „verhüllende Wolkeninsel" gewesen und der „Nabel des himmlischen Meeres" genannt worden. Nach NÄGELSBACH-AUTENRIETH, Hom. Theologie³ 87 f. sollen Kalypso und Atlas „Symbole der Schiffahrt" (!) sein, ähnlich BÉRARD, Les Phéniciens et l'Odyssée. Nach SEECK, Quellen der Odyssee, 1887, S. 269 bezeichnet der Name Kalypso „nichts anderes als die Nacht", was FRIES, Mitt. vorderasiat. Ges., 1911, XVI, 181 u. 187 billigt, s. dazu LAMER bei Pauly-Wissowa-Kroll² X, 1777 ff. Alle diese Hypothesen bedürfen keiner weiteren Widerlegung. In dem phantastischen Werk von ERNST KRAUSE, Tuisko-Land, 1891, der erweisen will, daß die Edda älter ist als Homer, finde ich Kalypso als Unterweltsgöttin aufgefaßt und mit der skandinavischen Hulda verglichen S. 564 ff.: unter Bergen von Schutt und Geröll ein Körnchen Wahrheit! (s. u.).

[3]) *α* 50.

[4]) a. a. O. II, 1402.

[5]) *Ϝεσ-τία*; vgl. *ἀμφι-Ϝέσ-νυμι*.

[6]) Vgl. die Literatur bei BOISACQ, Dict. ét. 290 u. 1110, wozu Verf., Reimwortbildungen 220, Anm. 1 und Idg. Ablautprobleme 23; zum Sachlichen FEHRLE, Kult. Keuschheit im Altertum, 1910, S. 210 ff.

setzung aus dem Phönizischen, ist vollends eine unbeweisbare, höchst unwahrscheinliche Vermutung. Die Sage von *Urvaśī* hat mit der Kalypsoepisode gar nichts zu schaffen, und ich verstehe nicht, wie man sie hier heranziehen will, bloß um das Wesen der Verhüllung zu deuten. Die Sage von *Purūravaḥ* und *Urvaśī* ist eine Variante der *Melusinen*märchen; die Apsarase verschwindet, sobald sie den sterblichen Gatten nackt sieht, oder sobald der Gatte den Sohn, den sie ihm schenkte, als den seinigen anerkannt hat; es kommt also bei dieser Sage auf das Motiv an, daß die Göttin den Sterblichen verlassen muß, sei es für eine gewisse Zeit, sei es für immer, wenn irgend welche besonderen Geheimnisse nicht gehütet werden.[1]) Wo aber, so fragt man sich vergebens, wo begegnet in der Kalypsoepisode ein ähnliches Motiv? Fügen wir noch hinzu, daß nach Gruppe die angebliche Feuergöttin, die Schwester des Prometheus, doch auch mit der Wassergottheit *Amphitrite* verwandt sein soll, und daß sie zugleich Züge der *Aphrodite* tragen soll, so sieht man wohl, wie unsicher die jetzigen Ansichten über die Natur unserer Nymphe sind.[2])

Natürlich wurde auch Kalypso, wie nachgerade jede griechische Gottheit, als ursprünglich semitische Schöpfung in Anspruch genommen und mit der assyr. *Siduri Sabîtu* gleichgesetzt.[3]) Daß dies bei einer Gottheit mit so echt griechischem Namen wie unserer Nymphe von vornherein abzulehnen ist, bedarf für mich keiner weiteren Worte. Dies schließt freilich nicht aus, daß in altorientalischem Glauben ähnliche Gottesgestalten bestanden haben können, die man wohl vergleichen mag als Parallele, ohne aber zugleich einen geschichtlichen Zusammenhang anzunehmen. Eine Prüfung lehrt aber in unserem Fall, daß die Reise des *Gilgameš* mit der Kalypsoepisode unserer Odyssee gewiß nichts zu schaffen hat: der semitische Held gelangt nach abenteuerlicher Fahrt durch den finsteren Berg *Mašu* in den Göttergarten, der Edelsteine als Frucht trägt und Zweige von Lasurstein hat. Hier wohnt *Siduri Sabîtu* „das Mädchen vom *Sabu*berg", „auf dem Thron des Meeres", „mit einer Hülle verhüllt". Als sie den Wanderer von ferne erblickt, verriegelt sie vor ihm ihr Tor.[4]) Erst auf des Helden Drohen gibt sie nach. Die Jungfrau warnt ihn vor der Überfahrt über die Gewässer des Todes, verrät ihm aber

---

[1]) vgl. darüber Kohler, Ursprung der Melusinensage, Leipzig 1895, S. 2 u. 31, sowie Kuhn, Herabkunft des Feuers 73f., *Kālidāsa,* Vikramorvaśīyam V. Akt.

[2]) Das gesteht übrigens Gruppe auch selbst ein: a. a. O. 1143, Anm. 5 und 1402.

[3]) Schrader, Keilschrift u. Altes Testament³ 574, Anm. 3.

[4]) s. die Übersetzung bei P. Jensen, Assyr.-babylonische Mythen und Sagen, 1900 = Keilinschr.-Bibliothek VI, 1, S. 212f.

dann den Aufenthaltsort des Totenfährmanns. *Gilgameš* kommt schließlich zum Lebensquell und dem Baum des Lebens; er bemächtigt sich der wunderkräftigen Zauberpflanze, aber unterwegs raubt sie ihm der „Erdlöwe".[1]) Man wundert sich, daß Jensen nicht in Kirke die griechische Entsprechung seiner *Siduri Sabîtu* erkennt: denn diese gibt doch Odysseus Auskunft bei seiner Hadesfahrt, nicht Kalypso. Von einem gewaltsamen Eindringen des Odysseus bei Kalypso ist keine Rede. Es bleibt also überhaupt nichts Beweisendes übrig, als daß in einer Beschreibung einer orientalischen Gottheit gesagt wird, sie sei — bekleidet gewesen! Die Stelle heißt in Jensens eigner Übersetzung wörtlich: „sie haben ihr eine (Kleid)schnur gebunden, haben ihr [eine ...] gebunden ... mit einer Hülle ist sie umhüllt und [...]". Wir haben also nur eine einfache Beschreibung der Kleidung dieser Göttin; was in aller Welt soll dies mit dem Eigennamen Kalypso zu tun haben? Man hat, wohl mit Recht, in der *Sabîtu* vor allem eine Sibylle gesehen und an die jüdische Sibylle *Sa(m)bethe* erinnert;[2]) was aber hat dies alles mit dem Charakter der Herrin von Ogygia zu schaffen? Wohnt diese etwa auf einem Berge? ist sie vielleicht eine Braut? Nehmen wir noch hinzu, daß nach Jensen[3]) die „Königin *Sabîtu* eine Königin von *Saba* oder gar die Königin von *Saba* der Sage" sein soll, so ergibt sich die völlige Haltlosigkeit dieser vagen Phantasien. Nach solcher „Methode" kann man auch Herakles' Fahrt zu den Hesperiden oder die Fahrt der Finnenhelden des *Kalewala* zum Nordlande *Pohjola* heranziehen.[4]) Gegenüber der allzugroßen Bereitwilligkeit, griechische Göttergestalten aus semitischen Sprachmitteln abzuleiten, ist die größte Zurückhaltung am Platz, und in unserem besonderen Falle sind die angeblichen Ähnlichkeiten schon beim ersten Zusehn in nichts zerronnen. —

[1]) Vgl. Schrader, Keilinschr. u. das Alte Testament[3], 1903, S. 575; P. Jensen, Keilinschr.-Bibliothek VI, 1, 212ff., Zeitschrift für Assyriologie XVI, 125. 414, Gilgameš-epos in der Weltliteratur I, 33, Anm. 3; Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern 23ff.

[2]) Zimmern bei Jensen, Keilinschr.-Bibl. VI, 1, 470; Bousset, Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissensch., 1902, 23ff.; E. Schrader, Keilinschr. u. d. Alte Testam.[3] 575, Anm.

[3]) a. a. O. 470.

[4]) Wer die Häufigkeit des Motivs von der Fahrt nach den Inseln der Seligen in den Sagen der Weltliteratur kennen lernen will, unterrichte sich in der trefflichen Arbeit von Zemmrich, Toteninseln und verwandte geographische Mythen, Leipz. Diss. 1891, wo eine Menge Parallelen beigebracht sind; wer diese Sagenfülle und Sagenähnlichkeiten bei ganz unverwandten Naturvölkern sieht, dem werden solche voreiligen Hypothesen über historische Abhängigkeit herausgegriffener Einzelzüge in dichterischen Darstellungen immer unerträglicher.

v. Christ-Schmid[1]) fassen, wie v. Wilamowitz, die Gestalt Kalypsos als „eine Variante der alten Zauberin Kirke“ und legen dabei Wert auf die Verse ι 29—35, wo Odysseus bei seiner großen Erzählung vor den Phaiaken von einem „Zurückhalten“ durch Kalypso und Kirke spricht:

ἦ μέν μ' αὐτόθ' ἔρυκε Καλυψὼ δῖα θεάων,
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, λιλαιομένη πόσιν εἶναι·
ὣς δ' αὔτως Κίρκη κατερήτυεν ἐν μεγάροισιν
Αἰαίη δολόεσσα, λιλαιομένη πόσιν εἶναι·
ἀλλ' ἐμὸν οὔ ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθον·
ὣς οὐδὲν γλύκιον ἧς πατρίδος οὐδέ τοκήων
γίγνεται.

Ich kann dieser Stelle keineswegs besondere Beweiskraft beimessen: es wird nur auf den gemeinsamen Zug, daß die beiden schönen Frauen den Helden zurückhielten, aufmerksam gemacht, deshalb brauchen doch Kirke und Kalypso keine Varianten zu sein. Übrigens verrät die unerträgliche Wiederholung der beiden Halbverse die ungeschickte Interpolation; sodann aber stimmt es sachlich nicht, daß Kirke den Helden zurückhalten wollte, sondern er selbst hatte Heimat und Eltern vergessen; sobald seine Freunde ihn gemahnt hatten, ist die Göttin keineswegs gewillt, ihm ernstlich Widerstand zu leisten, und sie läßt ihn ziehen. Hier ist also eine ungeschickte Interpolation deutlich zu erkennen, und zwar passen diese Verse vorzüglich auf die Kalypsoepisode: von hier sind sie auch auf die Kirkegeschichte ausgedehnt worden, und gewiß nicht umgekehrt. — E. Rohde[2]) sieht in Kalypso nur die Nymphe, die den geliebten Sterblichen entrücken will; der Gestalt selbst und ihrer Geschichte geht er nicht weiter nach.

In G. Finslers Homerbuch finde ich lediglich die kurze Angabe,[3]) der Hain Kalypsos erinnere mit der trübseligen Vogelgesellschaft, die er berge, sehr an den Hain der Persephone; so sei aus einer düsteren Unterweltsgöttin in der Poesie die herrliche Gestalt der liebenden Nymphe geworden. So hatte schon Eduard Meyer[4]) Kalypso als eine „Variante der Totenkönigin“ aufgefaßt, worüber kein geringerer als E. Rohde[5]) weidlich gespottet hat. Dieselbe Ansicht finden wir auch bei Gercke,[6]) der wenig wahrscheinlich die

---

[1]) Geschichte der griech. Literatur[5] (1908) S. 54, Anm. 3.

[2]) Psyche[4] II, 374, Anm. 2.

[3]) 2. Aufl. 1913, S. 303.

[4]) Hermes, 1895, 30, 266, Anm. 3.

[5]) Rhein. Mus. N. F., 1895, 50, 634.

[6]) Neue Jahrbücher, 1905, 15, 326 ff. Ähnlich bezeichnete A. Dieterich in einem Homerkolleg, das ich in Heidelberg im Winterhalbjahr 1905/6 hören durfte,

Behauptung äußert: „Aber Kirke, Kalypso, Arete, Polyphem gehörten ja wohl ursprünglich alle dem Totenreiche an“. Dagegen wendet sich LAMER[1]) mit der Bemerkung, nichts, auch nicht ihre Insel, weise bei Kalypso auf eine Unterweltsgottheit. v. WILAMOWITZ[2]) vergleicht die Nymphe, „das göttliche Mädchen“, mit Märchengestalten: „wenn Odysseus an diese Insel verschlagen ist und nun dort festgehalten wird, so ist das nichts anderes, als wenn in unseren Märchen die Nixe einen Sterblichen zu sich in den Grund gezogen hat, oder Frau Holle ihn in ihrem Brunnen hält“. Auf das Märchen, insbesondere das Elfenmärchen weist endlich auch RADERMACHER[3]) hin, ohne aber zu deutlicheren Motivanalysen und greifbaren Ergebnissen zu gelangen: der an sich gewiß richtige Hinweis auf das reiche internationale Sagengut, auf ein „uraltes Weltmärchen“, das in dem Stoff der Odyssee aufgegangen sei, und auf spätere Verwirrung einst einfacherer Motive ist viel zu allgemein, um uns für das Kalypsoproblem im besonderen zu befriedigen. Gerade das Aufsuchen allgemeiner Ähnlichkeiten in Märchen und Sagen der Weltliteratur, wie es RADERMACHER[4]) versucht, scheint mir im Einzelproblem mehr zu stören als zu fördern, solange der Nachweis fehlt, wie historisch solche Ähnlichkeiten in Sagen, Märchen und Novellen der verschiedensten, entlegendsten Literaturen aufzufassen sind: das bloße Feststellen von allgemeinen Ähnlichkeiten und vor allem das einseitige Hervorheben eines Einzelmotivs trotz der größten Verschiedenheiten im ganzen Zusammenhang, aus dem es mit Unrecht losgerissen wird, erscheint mir bis jetzt, sobald man in das Einzelne geht, das Verständnis der altgriechischen Epen wenig gefördert zu haben: somit wenden wir uns gleich beim Eingang unserer Untersuchung von dem Pfade der sog. vergleichenden Märchen- oder Mythenforschung ab.

Kalypso als Totengöttin, ohne aber weitere Beweise hinzuzufügen; er hielt Kirke für älter als Kalypso. Nur aus der Rezension B. philol. Wochenschr., 1915, Sp. 1563ff. erfahre ich von einem mir unzugänglichen Werk von FERRABINO, Kalypso. Saggio d' una storia del mito, Turin 1914. Nach dieser Besprechung zu schließen, dürfte für unsere Zwecke aus diesem Buche nichts zu gewinnen sein, das die Sagen von Perseus, Demeter, Cacus und Kyrene behandelt, aber nichts zum Wesen Kalypsos beiträgt. Unzugänglich war mir auch die Zeitschrift *Mitra* für vergleichende Mythenforschung.

[1]) a. a. O. 1779.

[2]) Ilias und Homer, 1916, S. 489.

[3]) Die Erzählungen der Odyssee, Sitzungsber. d. Kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien, 1915, 178, 1, S. 50.

[4]) a. a. O., ähnlich früher GERLAND, Altgriech. Märchen in der Odyssee, 1869, und BENDER, Die märchenhaften Bestandteile der Homer. Gedichte, Progr. 1878; EVELYN WHITE, Classical Review, 1910, 24, 204.

Damit ist die Übersicht über die mir bekannten neueren Auffassungen Kalypsos erschöpft. Wie finden wir in dem Gewoge so verschiedenartiger Ansichten meist recht subjektiver Natur einen festen Halt? Gibt es Mittel, um zu einer besser begründeten objektiveren Ansicht vorzudringen? Oder hat der Mangel an Quellen und alten, selbständigen Zeugnissen der Wissenslust auch hier eine unüberwindliche Grenze gesetzt?

4.

Bei dem eigenartigen Problem, das Kalypsos Wesen enthält, haben wir offenbar keinen festen Stützpunkt in der griechischen Tradition, die natürlich zunächst befragt werden müßte. Denn all die späteren, weiteren Angaben, sie sei *Okeanide*,[1]) *Nereide*[2]) oder *Hesperide*[3]) gewesen, ihre Insel sei in *Nymphaia* oder *Gaudos* oder vor dem *lakinischen Vorgebirge* oder am *Lukrinersee* zu suchen, ihr Vater sei *Atlas* oder *Okeanos* gewesen, ihre Söhne seien *Nausithoos* und *Nausinoos*[4]) oder *Telegonos*[5]) — all diese Angaben sind leicht als spätere Erfindungen zu erkennen, die zwar an sich auch erklärt sein wollen, die aber schon wegen der Widersprüche sich nicht zum Ausgangspunkt der Untersuchung eignen: wie will man hier zwischen richtigen und erfundenen Zügen unterscheiden? Nur soviel steht fest, daß die Angabe, die Göttin Kalypso sei eine „Nymphe" gewesen, nicht befriedigte und nicht unangefochten blieb: schon das Altertum also hatte das Empfinden, daß der Dichter zu seiner Heldin nicht nur eine wirklich lebendige Gestalt des Volksglaubens benutzt hat, sondern zugleich auch, daß das dichterisch verklärte Bild der Dichtung nicht in allen Einzelheiten mit dieser alten Gottheit mehr stimmen könne. So bleibt in dieser merkwürdigen Lage kaum eine andere Möglichkeit, als sich zunächst an den Namen zu halten und den Inhalt der Kalypsoepisode mit diesem Namen in eine innere, glaubhafte Verbindung zu bringen: es gilt die Vorstellungen zu ermitteln, die zu dieser Gottheit „Verbergerin, Verhüllerin"

---

[1]) Hesiod Theog. 359.

[2]) Eurip. Cycl. 264.

[3]) Neapl. Asteasvase.

[4]) Hesiod Theog. 1017.

[5]) s. v. Wilamowitz, Hom. Unters. 115, Anm. 3; Immisch bei Roscher M. L. 490; Hartmann, Sagen vom Tod des Odysseus 103. 205.

geführt haben, und nur die Sprachwissenschaft kann uns hier eine zuverlässige Führerin sein: aus einer rein philologischen Frage wird somit für uns ein Problem der historischen, indogermanischen Semasiologie.

Καλυψώ gehört natürlich zu *καλύπτειν*, und zwar scheint die Form vom Aoriststamm ausgegangen zu sein. Dies ist nichts weiter Auffälliges; haben wir doch in Kompositen wie *φθεισί-μβροτος* : *ἔφθεισα*, *Δαμασσ-αγόρᾱς* : *ἐδάμασσα*, *φυγ-αίχμης* : *ἔφυγον*, *τερψί-μβροτος* : *ἔτερψα*, *τανυσί-πτερος* : *ἐτάνυσα* usw. den deutlichen Beweis, daß als erstes Kompositionsglied Aoriststämme vorkommen.[1] Man hat angenommen, daß es sich um falsche Auffassung einiger Komposita handle, deren erster Bestandteil eine Infinitivform auf *-ti-* gewesen sei, die man dann mit *s*-Aoriststämmen assoziiert habe.[2] Wie dem auch sei, die Tatsache selbst läßt sich nicht bestreiten, und so erledigen sich die Bedenken, wie das *ψ* des Namens zu erklären sei.[3] Gewiß ist *Καλυψώ* als „Kurzform" eines Kompositums zu denken. Die ganze Wortbildung erweist also von vornherein, daß wir es mit einer einzelsprachlichen Bildung zu tun haben, und sie verwehrt es allein schon, an eine indogermanische Gottheit im Sinne der vergleichenden Mythologie Max Müllers zu denken. Wie nun andere Fälle,[4] z. B. *Πειθώ* : *πείθομαι*, *Πεφρηδώ*[5]) : *πέφραδον*, *φράζω*, *Κλωθώ* : *κλώθω*, *Κλειώ* : ep. *κλείω*, att. *κλέω*; *πευθώ* : *πεύθομαι*, *κερδώ* „Fuchs" : *κέρδος*, *κερδαίνω*, *ἠχώ* : *ἠχή*, *ἰαχή* < **ϝι-ϝαχ-ᾱ*, *φειδώ* : *φείδομαι*, *Λητώ* : lat. *lāteo*, *Σθενώ* : *σθένος*, usw. zeigen, ist vom aktiven Sinne auszugehen: *Καλυψώ* ist weder die „Verhüllte"[6] noch die „sich Verhüllende", „sich Verbergende"[7] sondern nur die „Verhüllerin, Verbergerin", lat. *Occulina*, wie G. Hermann übersetzt hat, „die verbirgt" oder mit Beachtung des Aoriststammes, „die verbergen will": auch aus diesem Grunde ist die Heranziehung der *Urvaśī*-Legende abzulehnen.[8] Einen Beweis dafür,

---

[1]) S. dazu Brugmann-Thumb, Griech. Gram.[4], S. 200, § 164; auch Debrunner, Griech. Wortbildungslehre, 1917, 79, § 159.

[2]) Brugmann, IF. 18, 68 ff.

[3]) Lamer, a. a. O. Sp. 1781. Die Alten gingen vom Futurum *καλύψω* aus; so liest man Et. Magn. 141, 17 (Gaisf.): *Γίνεται γὰρ εἰς Ω λῆγον ὄνομα, ἔσθ' ὅτι καὶ εἰς ΩΝ θηλυκὸν, ἀπὸ τῶν εἰς Ω ῥημάτων· οἷον πειθώ, Πειθώ, κλώθω, Κλωθώ· καλύψω, Καλυψώ.*

[4]) Vgl. Danielsson, Om de grekiska substantiverna med nominativändelsen *ώ*, Upsala univ.-årskrift 1883; Joh. Schmidt, KZ. 27, 374; Osthoff, IF. 5, 309.

[5]) Hesiod theog. 273.

[6]) Gruppe a. a. O. 1402.

[7]) Derselbe a. a. O. 1144; Radermacher, Die Erzählungen der Odyssee 28, Anm. 2.

[8]) s. oben S. 23 f.

daß dieser Name noch völlig in diesem Sinne in homerischer Zeit aufgefaßt wurde, entnehme ich der Stelle ε 143: da verspricht Kalypso dem Hermes, sie wolle Odysseus ziehen lassen, ihn mit Rat unterstützen und ihm nichts verbergen:

αὐτάρ οἱ πρόφρων ὑποθήσομαι, οὐδ' ἐπικεύσω,
ὥς κε μάλ' ἀσκηθὴς ἣν πατρίδα γαῖαν ἵκηται.

Mir scheint hier an den Namen in voller Absicht und mit deutlicher Beziehung angespielt zu werden.

Damit entfällt aber die ganz irrige Vermutung,[1]) es handle sich hier um einen beliebigen Frauennamen, wie *Καλύπτρη*, der Kalypso nur als vornehme Frau charakterisiere. Zudem heißt *Καλυψώ* eben nicht die „Verhüllte" d. h. Schleierträgerin, sondern es ist vom aktiven Sinn auszugehen. *Καλύπτρη* aber, von *καλύπτρα* „Schleier" gebildet, steht auf derselben Stufe, wie gelegentliche sonstige Frauennamen, die von Substantiven mit der Bedeutung eines Schmuckes, einer Kleidung usw. abgeleitet sind, wie etwa *Πλόκιον*,[2]) *Σαμάκιον, Κρωβύλη, Ἀμβρακίς*.[3]) Wo aber ist das der Bildung *Καλυψώ* zugrunde liegende Nomen? Es hilft nichts, wie man sich auch wenden mag, Kalypso ist die „Verhüllerin", und da dieser Name ganz zweifellos mit ihrer Rolle in der Odyssee einen Zusammenhang aufweist, kann er eben deshalb kein beliebiger Frauenname sein.

In welchem Sinne[4]) aber ist Kalypso die „Verhüllerin, Verbergerin"? Dies ist der Kern des ganzen Problems, eine rein semasiologische Frage! Wir haben schon oben[5]) gesehen, wie man ver-

---

[1]) Lamer, a. a. O. Sp. 1782.

[2]) = *εἶδος περιδεραίον* Hes.

[3]) Bechtel, Die attischen Frauennamen, 117 ff.; derselbe, Historische Personennamen des Griechischen, 1917, 600 ff., der Benennung nach dem Schleier nicht belegt. Schon deshalb kann *Καλυψώ* so nicht gefaßt werden.

[4]) Das „Verhüllen" als Kulthandlung, an das man vielleicht zunächst denken könnte, hilft für Namen und Wesen Kalypsos nichts: mit Mitteln vergleichender Volkskunde ist unser Problem nicht zu lösen. Diese kultische Verhüllung wird einmal dazu dienen, den rituellen Vorgang vor unbefugten Blicken zu schützen, dann aber doch, was man seltsamerweise nicht zu berücksichtigen scheint, um nicht die Gottheit selbst erblicken zu müssen; auch Lustrationsgebräuche können mitspielen. Siehe Fehrle, Kultische Keuschheit im Altertum, 1910, 70, Anm. (Literatur!), Wächter, Relig. Vers. u. Vorarb., 1910, IX, 70; E. Samter, Familienfeste d. Griechen u. Römer, 1901, 35 ff., 47 ff.; derselbe, Geburt, Hochzeit u. Tod, 1911, 149. 185. — Daß es sich nicht um die Verhüllung der Braut handelt, daß *καλύπτειν* also nicht im Sinne des lat. *nubere alicui*, des ital. span. ptg. *velare, velarse* „heiraten" gebraucht sein kann, ergibt sich aus sachlichen Gründen ohne weiteres. Siehe dazu Meringer, WuS. 5, 167 ff.

[5]) S. 7 und 23.

geblich an dieser Frage herumgeraten hat. Oder glaubt man wirklich im Ernst, nur deswegen, weil Odysseus sieben Jahre im „Verborgenen" bei der Nymphe gewesen sei, habe der Dichter in seiner Namensverlegenheit, weil er keinen anderen Namen gerade zur Hand hatte, seiner fingierten Gestalt den durchsichtigen Eigennamen „Verhüllerin" gegeben?

Hier kann an Stelle müßigen Rätselratens und spielerischen Nüsseknackens nur eine Prüfung des Gebrauchs von *καλύπτειν* etwas lehren, zunächst der Gebrauch des Verbums im Altgriechischen selbst, sodann auch die Etymologie und vorgriechische Geschichte des Worts mit besonderer Rücksicht auf den Bedeutungswandel. In zweiter Linie werden Analogien herangezogen werden müssen, in denen gleichfalls eine Gottheitsbezeichnung von einem Verbum mit der Bedeutung „verhüllen, verbergen" abgeleitet ist, und es wird zu prüfen sein, ob solche Gottheiten dann auch sachlich mit Kalypso Ähnlichkeiten aufweisen, ob ähnliche Vorstellungen auch innerhalb der besonderen griechischen Kultur in dem Kalypsolied wiederzuerkennen sind. Diesen Weg soll unsere Untersuchung einschlagen.

Fragen wir also zunächst nach einer besonders charakteristischen, prägnanten Bedeutung von *καλύπτειν*, so bezeichne ich als solche seine häufige Anwendung vom Tode und der Totenbestattung. Schon homerisch sind Wendungen, wie

τέλος θανάτοιο κάλυψεν *E* 553,
τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψεν *Δ* 461. 503 und sonst von Sterbenden gesagt,
τὸν δὲ κατ' ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νὺξ ἐκάλυψεν *N* 580,
τὼ δέ οἱ ὄσσε, νὺξ ἐκάλυψε μέλαινα *Ξ* 438 f.

Besonders von der Bestattung und dem Grab war das Wort üblich, in Redewendungen wie

ἐγὼ δ' ἀστοῖς ἁδὼν καὶ χθονὶ γυῖα καλύψαιμ(ι) Pind. Nem. 8. 65,
πυρί ⟨με⟩ φλέξον ἢ χθονὶ κάλυψον Aesch. Prom. 582,
τάφῳ καλύψαι Soph. Antig. 28,
γῇ καλύπτων Eur. Phoen. 1634,[1])
χέρσῳ καλύπτειν τοὺς θανόντας ἐναλίους Eur. Hel. 1066.

---

[1]) Vgl. vorerst aisl. *hylja auri* 'humo condere'.

Als Proben inschriftlicher Belege mögen zunächst genannt sein: *τὸν θανόντα δὲ φέρειν κατακεκαλυμμένον σιωπῇ μέχρι ἐπὶ τὸ σῆμα* auf einer jonischen Inschrift[1]) oder *τὸν δὲ νεκρὸν κεκαλυμμένον φερέτω σιγᾷ* auf einer delphischen Inschrift.[2]) Vor allem in Grabepigrammen ist das Wort außerordentlich häufig: man braucht in KAIBELS Epigr. Graeca ex lapid. conl. nur zu blättern, um unser Verbum allerorten von der Bestattung gebraucht vorzufinden; ich greife z. B. heraus *καλύπτειν τάφῳ,*[3]) *γαῖα καλύπτει,*[4]) *γαῖ' ἐκάλυψεν,*[5]) *χθὼν ἀμφικαλύπτει,*[6]) *χθὼν καλύπτει,*[7]) *τάφος ἔχει ἀνφικάλυψας,*[8]) *πατὴρ ἐκαλύψατο τύμβῳ,*[9]) *στυγνὸς ἄπαιδα δόμοις ἀμφεκάλυψ' Ἀιδής.*[10]) Es ist also gar nicht zu leugnen, daß *καλύπτειν* in prägnanter Bedeutung von der Bestattung gebraucht wird.

Ja sogar allein ohne weiteren Zusatz hat *καλύπτειν* die Bedeutung „bestatten". Wir lesen so Aesch. Sept. 1040:

> *τάφον γὰρ αὐτῇ καὶ κατασκαφὰς ἐγώ,*
> *γυνή περ οὖσα, τῷδε μηχανήσομαι*
> *κόλπῳ φέρουσα βυσσίνου πεπλώματος*
> *καὐτὴ καλύψω.*

κάλυμμα kommt im Sinne von „Grab" vor Anth. Pal. 7, 227:

> *εἰ δὲ κάλυμμ' ὀλίγον, μὴ μέμφεο . .*

Es handelt sich nicht nur um eine euphemistische, umschreibende Ausdrucksweise, auch nicht um eine Bedeutungsverengerung und spezielle Verwendung neben anderen, sondern, wie wir alsbald sehen werden, wurde schon in vorgriechischer Zeit dieses Wort vom Tod und der Bestattung gebraucht. Ein „Reimwort"[11]) zu *καλύπτω* ist *κρύπτω* „berge, verberge", und auch dies nimmt gern die Sonderbedeutung „bestatten" an, vgl.

> *κρύψαν ἔνερθ' ὑπὸ γᾶν* Pind. P. 9, 141;
> *Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος* Hes. Op. 137;

---

[1]) DITTENBERGER, Sylloge² Nr. 877, 11, p. 726.

[2]) Derselbe, a. a. O. 438, 145, p. 31.

[3]) Nr. 29, p. 11; Nr. 49, p. 18.

[4]) Nr. 56, p. 19.

[5]) Nr. 51, p. 18.

[6]) Nr. 211, p. 78.

[7]) Nr. 108, p. 37.

[8]) Nr. 72, p. 24.

[9]) Nr. 233, p. 87.

[10]) Nr. 208, 4, p. 76.

[11]) Vgl. zu diesem Ausdruck Verfasser, Über Reimwortbildungen im Arischen und Altgriechischen, Heidelberg 1914.

μοῖρ' ἀνδρὶ τῷδε τῇδε κρυφθῆναι χθονί Soph. Oed. C. 1546.

Herodot gebraucht oft den Ausdruck *γῇ κρύπτειν* z. B. 1. 216; 2. 130; 5. 4.

In der Anth. Palat. VII, 61 finden wir das schöne Grabepigramm:

Γαῖα μὲν ἐν κόλποις κρύπτει τόδε σῆμα Πλάτωνος κτλ.

Ja wie *καλύπτειν* begegnet auch *κρύπτειν* absolut im Sinne von „bestatten“: Sophokles spricht Oed. C. 621 von einem *κεκρυμμένος νέκυς*. Ähnlich häufig wie *καλύπτειν* wird auch *κρύπτειν* in Grabepigrammen der Natur der Sache nach verwandt; es genügen für uns folgende Belege: *κρύπτει χθόνιος τάφος*,[1]) *κρύψαν*,[2]) *χθονὶ σῶμα κέκρυνμαι*,[3]) *κέκρυμμαι ὑπὸ τῷδε σήματι*,[4]) *χθὼν κρύπτει*,[5]) *γῆ κρύπτει*,[6]) *κρύψε καταφθιμέναν*[7]) usw.[8]) Fragen wir zunächst, welches dieser beiden Reimwörter, *καλύπτειν* oder *κρύπτειν*, das andere beeinflußt hat, so antworte ich unbedenklich[9]): *καλύπτω* ist älter und das Vorbild für *κρύπτω* gewesen. Denn *καλύπτω* muß aus **καλύπ-ι̯ω*, (**καλύβ-ι̯ω*?) hergeleitet werden: den labialen Ausgang haben wir auch in *κάλυμμα, καλυπ-τήρ, καλύπ-τρα* und vor allem in *καλύβη*; *κρύπτω* dagegen läßt sich mit seinem Ausgang nicht als alt erweisen: es ist mit abg. *kryją, kryti* „verbergen“, russ. крóю, крыть „verbergen“, serb. *krȉjem, krȉti* „verbergen“ wurzelverwandt.[10]) Die Normalstufe zu *καλύπτω* finde ich zunächst in *κέλῡ-φος*[11]) und weiter in dem bis jetzt noch ungedeuteten *κολεός, κολεόν*, mit ep. Dehnung *κουλεός κουλεόν* aus **κολεϝ-ός, κόλυ-θρο-ς*: die Bedeutungen „Scheide des Schwerts, Flügeldecke der Insekten, Sack, Tasche“ lassen sich bestens aus der Grundbedeutung „umhüllen“ herleiten.[12]) Diese idg. Basis **k̑elu-* ist

---

1) Kaibel, Epigr. Gr. ex lap. conl. Nr. 31, p. 12.

2) Nr. 88, p. 29.

3) Nr. 96, p. 32.

4) Nr. 116, p. 40.

5) Nr. 203, p. 74.

6) Nr. 252, p. 97.

7) Nr. 514, p. 205.

8) Auch *κεύθω*, ein drittes Synonym, begegnet öfter in Grabepigrammen, z. B. *κεύθει μορφὰν τάφος* (Nr. 250, 5, p. 96), *γαῖα κέκευθε* (Nr. 467, p. 187). Aus solchen Belegen erhellt immer deutlicher, welche besondere Bewandtnis es mit dem „Verhüllen“ hat.

9) Im Gegensatz zu Boisacq, Dict. ét. 400.

10) Meillet, MSL. 8, 297; Berneker, Wb. 632 f.

11) *κέλῡ-φος* bei Oppian 3, 503; kaum richtig Sütterlin, IF. 25, 67.

12) Vgl. aisl. *skauðer* „Scheide“, got. *skauda-raip* „Schuhriemen“, nhd. *Schote*, die zu gr. *κεύθω, σκῦτος* (**sqeu-t-* : **sqeu-dh-*) gehören.

eine „Weiterbildung“ des einfacheren Stammes **k̂el-*, der den verschiedenen Formen lat. *occulo, cēlo*, air. *celid* „verhehlt“, cymr. *celu* „verhehle“, *argelu* „verberge, verstecke“, ahd. as. ags. *helan* „hehlen, verbergen“ gleicherweise zugrunde liegt. Es läge nahe, auch lat. *culleus* „lederner Sack, Schlauch, best. Maß“ zu *occulo* zu stellen, wie wir *κολεός, κολεόν* mit *καλύ-πτω* vereinten; allein hier trügt der Schein.[1] Meiner Ansicht nach setzt *culleus* ein älteres **cullus* oder **cullum* voraus, das, aus **kut-lo-* entwickelt, mit *cutis* „Haut, Hülle“ zu vereinigen ist. Dabei ist sehr wohl möglich, daß zur Erweiterung dieses **cullus* zum historischen *culleus* die Einwirkung des gr. *κολεός* beigetragen hat, das ins Italische entlehnt worden war. Daß *culleus* nicht zu *callum* gehören kann,[2]) habe ich wegen des Vokalismus schon in meinem Buch ‘Idg. Ablautprobleme’ 104 § 141 ausgesprochen. Eine Heischeform **kutsleįos*, die man erwogen hat, erscheint mir wegen der ungeheuerlichen Suffixbildung von vornherein undenkbar.[3]) Russ. куль, Gen. куля́ „Sack, Mehlsack“, куле́ня „feister Mensch“ und — mit derselben Bedeutungsentwicklung wie gall. *bulga* „Ledersack“, air. *bolg* „Sack“ gegen cymr. *bol(a)* „Bauch“ — serb. *kȕlja*, pl. *kȕlje* „Bauch“, alban. *kol'jé* f., plur. *kol'en'* „Wurst“ können aus lat. *culleus* entlehnt sein, wie sicher lit. *kulìs*, lett. *kule* „Sack“, apreuss. *kuliks* „Beutel“ aus dem Slavischen entlehnt sind.[4]) Möglich bleibt, daß für die slavischen Wörter auch mit Sprößlingen von abg. *kyla* ‘hernia’, gr. *κά̄λη* „Bruch“, *κῶλον* und lat. *cunnus, cūlus* zu rechnen ist: hier gibt es nämlich der anklingenden Formen eine Menge; auch Entlehnungen sind für das serbische und albanische Wort zu erwägen.

Kehren wir zu unserem idg. Verbalstamme **k̂el-* „verbergen, verhüllen“ in *καλύπτω, κολεός, κόλυ-θρος*, lat. *occulo, cēlo*, nhd. *hehlen*, air. *celim* usw. zurück, so läßt sich seine eigentliche Grundbedeutung bei Heranziehung verwandter Nominalbildungen noch schärfer umgrenzen. Vgl. Nomina, wie got. *hulundi* „Höhle“, aisl. *hola*, ags. *hol*, engl. *hole*, ahd. *hol* n., *holî* „Höhle, Loch“, ags. *helustr, heolstor* „Schlupfwinkel“, lat. *cella* „Vorratskammer“, air. *cuile* „Keller, Magazin“ in der Glosse *cuile fínda* ‘vinaria cella’, ndd. *hille* „Ort über den Viehställen“, aisl. *hǿli* n. „Versteck“, ags. *healh*, mhd. *halle*, as. *halla*, ags. *heall*, engl. *hall*, aisl. *hǫll* f. „großes Haus“, gr. *καλύβη* „Hütte“, wohl auch *κελέβη* „Schale“, *καλιά́* „Hütte“, ai. *śālā* „Hütte, Haus, Gemach, Stall“, *śāláḥ* m. „eine Pflanze, vatica robusta, die zum Häuserbau

---

[1]) s. Walde, Wb.² 208.

[2]) Reichelt, KZ. 46, 334.

[3]) *cucullus* „Hülle, Kapuze“ scheint im Lateinischen Lehnwort aus dem Keltischen zu sein.

[4]) Solmsen, Unters. 78; s. Berneker, Wb. 642.

verwendet wurde; Einfriedigung, Hecke, Wall", *śālu* n. best. Frucht [vgl. den *u*-Stamm in *καλύ-βη* usw.], *śālūkam* n. „eßbare Lotoswurzel", *śālīnaḥ* „bescheiden, verlegen, verschämt" [eigentl. „versteckt, verborgen"]: — alle diese mannigfachen Bedeutungen sind aus dem Grundsinn „Erdhöhle" erwachsen. Man entsinne sich für diese Bedeutungsentwicklung „*Erdhöhle* > *Stall, Wohnraum*" der Tacitusstelle German. 16: *solent et subterraneos specus aperire eosque multo insuper fimo onerant, suffugium hiemis et receptaculum frugibus.*[1]) Auch vgl. man np. خانه *xānā* „Haus", das sicher erst „Erdhöhle" bedeutete, wie schon das Kompositum رودخانه *rūd-xānā* „Flußbett, Flußlauf" erweist sowie seine Herleitung von ai. *khánati* „gräbt", *khātáḥ* „gegraben", ai. *khám* „Höhle", aw. *xan-* „Quelle, Brunnen".[2]) Die Bedeutung „verbergen, verhüllen" ging also auf die speziellere Sondervorstellung „in die Erde verbergen" zurück. Eine einzelne Spezialbedeutung war daher „bestatten, begraben, in das Grab legen": dies beweisen nämlich einmal air. *cel* aus **kelo-* „Tod", vor allem dann got. *halja* 'Hades, infernum', aisl. *hel* f. „Totenreich, Unterwelt", ags. *hell*, engl. *hell*, afries. *helle*, *hille*, as. *hellia*, holl. *hel*, ahd. *hella*, nhd. *Hölle.* Man sagte im Altirischen *luid ar cel* „er fuhr zur Hölle", wie man ähnliche Wendungen im Neuhochdeutschen und in norweg. *i hjel*, schwed. *ihjäl* „zum Totenreich"[3]) gebraucht.[4]) Wir sehen also, wenn *καλύπτειν* im historischen Griechisch noch häufig vom Tod und der Bestattung gebraucht wird, so ist dies nicht etwa eine sekundäre Bedeutungsentwicklung, die erst in einzelsprachlich jüngerer Zeit einsetzte, sondern es ist die Grundbedeutung, die das Wort bereits in vorgriechischer, in indogermanischer Zeit besessen hat.[5]) Die allgemeine Bedeutung „verhüllen" ist daraus erst verallgemeinert worden. Zugleich ist aus diesen Wortgleichungen zu entnehmen, was das Totenreich, die „Hölle", in alten Zeiten war: einfach das Grab, das Massengrab in der Tiefe der Erde, in das alle Gestorbenen versenkt wurden. So weisen diese Überlegungen in Zeiten, in denen die Toten in der Erde begraben wurden; denn das

---

[1]) Ähnlich Plin. hist. nat. 14, 1.

[2]) Verfasser, Reimwortbildungen S. 87, § 117. Unrichtig ANDREAS, GGN. 1916, 4 ff. So stellt man unser *Haus,* got. *gud]-hus* „Tempel", ahd. *hûs* usw. zu gr. *κεύθω*. Weiteres bei SCHRADER, Reallex.[1] 336. 876.

[3]) = aisl. *í hel.*

[4]) Vgl. LIDÉN bei SETÄLÄ, Finnisch-ugr. Forschungen (= FUF), 1913, 13, 477.

[5]) Vgl. die semasiol. Parallele gr. *θάπτω, τάφρος* zu armen. *damb̆aran* (LIDÉN, Arm. Stud. 41 ff.) und nach v. WIJK, IF. 24, 31 f. zu nhd. *Damm*, ahd. (Glosse) *taphere* 'mole'.

Bestatten in der Gruft war sicher älter als das Verbrennen,[1] und so entwickelte sich schon in uralter Zeit die Vorstellung von dem finsteren Nachtreich im Innern der Erde.

5.

Als die finstere Herrin des Grabhügels und Totenhauses verehrten die alten Skandinavier die Göttin *Hel*; ihr Name gehört natürlich zu germ. *helan* „verhehlen“[2]) und wird daher mit Recht[3]) geradezu als die „Verhehlende, Verhüllende“ übersetzt: die Dämonin des Grabs „*deckt, verhüllt*“ den Leichnam vor den Augen der Lebendigen, so schildert den Todeszustand eine naive, leicht faßliche Bildersprache. Schon aus griechischen Grabinschriften haben wir oben Belege dafür gegeben. Vgl. noch die Anschauung bei Paus. I, 32, 5: *ὡς πάντως ὅσιον ἀνθρώπου νεκρὸν γῇ κρύψαι.* Den Toten „unverhüllt“ liegen zu lassen, Vögeln und Hunden zum Raube, gilt als Schmach, ist schon den homerischen Helden Inbegriff des Entsetzens.[4])

Bei Snorri Gylfag. 34 wird uns ausführlicher von dieser nordischen Todesgöttin *Hel* berichtet;[5]) die Einzelheiten mit ihrer aufdringlichen allegorischen und symbolischen Ausschmückung, wie etwa die Angaben, daß „*Müh* und *Plag*“ ihr Saal heiße, daß „*Hunger*“ ihr Tisch, „*Mangel*“ ihr Messer, „*Krankenlager*“ ihr Bett, „*bleiches Unglück*“ ihr Bettuch usw. sei, mögen gewiß junge, dichterische Ausschmückung in manierierter Skaldenweise sein.[6]) Daß aber die Gestalt selbst alt ist

---

[1]) s. J. Grimm, Über das Verbrennen der Leichen, Klein. Schriften II, 210 ff.; Schrader, Reallex. S. 76 ff.

[2]) *hel* aus **halja-*, idg. **kol-i̯o-*.

[3]) Paul Herrmann, Nord. Mythol. 433.

[4]) s. Dieterich, Mutter Erde 51; Belegstellen aus germanischer Literatur bei J. Grimm, Über das Verbrennen der Leichen, Kl. Schriften II, 212, Anm. 1.

[5]) *Eljuðnir heitir salr hennar, húngr diskr hennar, sultr knífr hennar, Gánlati þrællinn, Gánglött ambátt, fallanda-forat þresköldr hennar, er inn gengr, kör sæing, blikjanda-böl ársali hennar.*

[6]) Man erinnere sich bei diesen nordischen Allegorien an Vergils Schilderung, Aeneis VI, 273 ff.:

vestibulum ante ipsum primis in faucibus Orci
Luctus et ultrices posuere cubilia Curae,
pallentesque habitant Morbi tristisque Senectus
et Metus et malesuada Fames ac turpis Egestas,
terribiles visu formae, Letumque Labosque;
tum consanguineus Leti Sopor et mala mentis
Gaudia mortiferumque adverso in limine Bellum

und sogar nicht nur in vorgermanische, sondern in vorindogermanische Zeit hinaufreicht, werden wir bald nachzuweisen haben. Alte, echte Züge finden sich denn auch an ihr in Menge und werden durch Vergleichung mit den Vorstellungen anderer Völker als solche erwiesen: *Hels* Reich ist das Totenhaus unter der Erde, das stilisierte Grab[1]) im Erdinnern, ein Fluß mit schäumenden Strudeln, angefüllt mit blanken Dolchen und Messern — ein poetisches Bild für das Treibeis[2]) — umgrenzt das Nacht- und Nebelreich, neun Nächte lange, tiefe Felsentäler führen hinab, eine goldbedeckte Brücke leitet über jenen Höllenfluß, in der Felsenhöhle von *Gnipahellir* lauert der Höllenhund *Garmr*: dies alles sind Einzelheiten, die an bekannte griechische und arische Schilderungen der Hölle erinnern.

Gleich dem Helden der homerischen Zeit graute und schauerte es dem alten Wikinger vor *Niflhel* oder *Niflheim* mit der freudeleeren Nacht und ihren finsteren Eis- und Nebelschrecken. Daher schuf er sich sein eigenes Heldenparadies im sonnigen *Valhǫll* und *Odinssaal*[3]); da ferner die im Wasser Ertrunkenen von der gierigen *Rán* in Netzen gefangen und in ihre Meereshalle entführt wurden, so mußte sich *Hel*, späterem Glauben nach, mit denen begnügen, die den „Strohtod" starben. Aber dies ist sekundär: es steht fest, daß urspünglich alle Toten der *Hel* verfielen. Dies beweisen rein sprachlich erstarrte Wendungen, wie aisl. *slá ljósta í hel, berja í hel, drepa í hel* „töten", *vera í helju* „tot sein", *koma í hel* „in den Tod schaffen", *hníga á Heljar sjǫt* „sterben", *hefr Hel halfa* „die Hälfte ist gestorben" usw.[4]) Sachlich wird die *Niflhel* als allgemeines, ursprüngliches Totenreich durch die Tatsache erwiesen, daß z. B. *Baldr*, der doch den Tod durch eine Waffe gefunden hat, trotzdem zur *Hel* kommt. *Sigurd* wird bei *Hel* weilend gedacht,[5]) *Brynhild* begibt sich zu ihr.[6]) Keine

---

ferreique Eumenidum thalami et Discordia demens,
vipereum crinem vittis innexa cruentis.

Dazu vgl. die trefflichen Erläuterungen bei E. NORDEN, Vergils Aeneis² VI. Buch, 1916, S. 213 ff.

[1]) NECKEL, Walhall, 1913, 52.

[2]) Es ist interessant, daß auch die Neugriechen eine eiskalte Hölle kennen, was für den Südländer natürlich noch fürchterlicher ist, s. B. SCHMIDT, Volksleben der Neugriechen 240.

[3]) Daß dies allerdings eine recht junge Entwicklung ist, indem die Vorstellung eines als Halle gedachten Schlachtfelds sich vermengte mit Odins himmlischer Halle, zeigte NECKEL, Walhall. Studien über germ. Jenseitsglauben, 1913.

[4]) Belege bei MOEBIUS, Altnord. Glossar 171; VIGFUSSON, An Icelandic-English Dict. 254; FRITZNER, Ordbog I, 780 und GERING, Vollst. Wörterb. z. Edda 425 u. 1297.

[5]) Guþrúnarhvǫt 20.

[6]) Weitere Belege bei P. HERRMANN, Nord. Myth. 276 f.; s. auch A. OLRIK, Nord. Geistesleben, 1908, 40 f.

Frage also, zur Zeit dieser Gedichte dachte man sich alle Toten, auch die berühmtesten Helden, in der Unterwelt bei der Todesgöttin, zum Teil als deren Gatten.

Jung ist ferner die Auffassung des Reichs der *Hel* als Burg, die mit hohem Eisengitter umgeben ist, mit den Sälen *Eljuðnir* und der Halle auf *Nástrǫnd* trotz des ags. *hellehûs*; auch *Rán* soll ja in der Tiefe des Meeres einen Palast mit schönen weiten Hallen besitzen. Anders ist das Bild *Vǫluspǫ́* 38:

fellu eitrdropar inn of ljóra,
sá's undinn salr orma hryggjum,

„es fielen Gifttropfen hinein von der Dachlucke, der Saal ist ja umwunden von Schlangenrücken". Man weiß, wie der Wurm, der aus dem verwesenden Leichnam kriecht, zur Schlange vergrößert wird, wie beides Symbole der Unterwelt, primitiv gesagt, Seelentiere sind.[1]) Kein Zweifel, die Halle der *Hel* ist in Wahrheit nichts gewesen als die Grabesgruft selbst, und auch *Valhǫll* war einst nichts anderes, nur daß es sich dabei um eine besondere Gruppe von Toten, die auf dem Schlachtfeld gefallenen Kämpfer, handelte. *valr* „der Leichenhaufe auf dem Schlachtfeld"[2]) ist mit lit. *vėlės* „Geister der Toten", *velỹs* „tot", *velůkas* „Gespenst", alban. *vale* „Totenlieder", tochar. *väl-* „sterben"[3]) engstens zu verbinden.[4]) Man vgl. nur die Synonyme

---

[1]) s. W. Wundt, Völkerpsychol. IV, 1^2, 1910, 146 und E. Küster, Die Schlange in der griech. Kunst u. Religion, Relig. Vers. u. Vorarb. 13, 2, 1913, 62 ff.

[2]) s. dazu Neckel, a. a. O. 4 ff.

[3]) Feist, Kultur d. Indogermanen, 1913, 329; daß auch griech. *ἠλύσιον (πεδίον)* aus **Ϝηλυσιον* (: lit. *vėlės*) hierhergehören soll, wie Schrader, Sprachvergl. u. Urgesch.[3] 435, annimmt, ist wenig wahrscheinlich; vgl. darüber Malten, Jahrbuch d. Archäol. Instit. (1913) 28, 39 ff. Von den Digammaspuren abgesehen, wie soll man sich die Wortbildung, bzw. das zweite Kompositionsglied denken? Freilich ist auch die beliebte Zusammenstellung von *ἠλύσιον* mit *ἐλεύθω, εἰλήλουθα* usw. durch Maltens Hinweis schwer erschüttert, daß nämlich das Wort nicht von Eleutho, Eleuthia, Eleusis, Eleusinia und Eileithyia zu trennen ist. Die wechselnden Namen dieser griechischen Geburtsgöttinnen aber (s. Jessen, Pauly-Wissowa[2] V, 2102) deuten auf nichtgriechische Herkunft des Wortes, wozu auch sachliche Gründe kommen. *Rhadamanthys,* der mit dem Elysion enge Beziehungen hat, ist ebenso wegen des *νθ*-Suffixes nichtgriechischer Name; somit scheint auch in *ἠλύσιον* nur ein geschickt hellenisierter, aber ungriechischer Name vorzuliegen. Sachliche Erwägungen weisen auf Kreta und kretische Religion. E. Rohdes Deutung des Worts als „Land der Heimgegangenen" ist sicher falsch (Psyche[2] I, 76), da *ἔρχομαι* nie in diesem euphemistischen Sinn gebraucht wird und auch die Wortbildung recht unklar bliebe.

[4]) Vielleicht darf man dafür, daß gerade eine Halle stets als Totenaufenthalt gedacht wird, an Familiengrüfte und Höhlengräber denken, die auch für Island bezeugt sind: *ætthaugar* „Geschlechtshügel" hieß man sie. Ich erinnere an Roms

Valgrindr, *Helgrindr* und *Nágrindr*, die Benennungen für die Pforte zum Lande der Hel: *nár* = got. *naus* bedeutet „Leiche". *Valhǫll* war also ursprünglich die Behausung der in der Schlacht Gefallenen, und alle jene Wonnen, von denen später der Wikinger träumte, sind nur aus frommer Sehnsucht entstanden mit einfachster Übertragung irdischer Zustände auf die Welt jenseits des Grabes: die finster-feuchte Modergruft wird so verwandelt und verklärt zur nordischen Fürstenhalle, zur Halle des göttlichen Gefolgsherrn *Odin*, und der herrische Kriegerstand ist anmaßend genug gewesen, selbst nach dem Tode eine besondere Halle nur für seinen Stand reserviert zu halten.

So gern wir also einräumen, daß viele Einzelzüge, mit denen der Nordgermane sein Jenseits ausgeschmückt hat, recht jung sein mögen — von offenkundlich christlichen Zügen hier ganz zu schweigen, — so halten wir andrerseits *Hel* dennoch für eine uralte, gemeingermanische Dämonin — eine Dämonin, sage ich, nicht eine persönlich gestaltete Göttin! Die Behauptung, deswegen, weil kein „Mythos" von ihr vorhanden sei, müsse sie jung sein,[1]) ist weder richtig noch stichhaltig; es gibt, wie oben angedeutet, alte Züge in den Vorstellungen vom Reich der Hel, die wegen Übereinstimmung mit vielen jüngeren Darstellungen z. B. noch in mittelhochdeutscher Literatur sicher gemeingermanisch sind.[2]) Vgl. im übrigen die bair. *Held* und *Rachel*,[3]) wie eine der drei weißen Frauen heißt.[4]) Andrerseits ist mit so modern gedachten Wendungen, wie *Hel* sei lediglich „eine Personifikation" des Grabes, sie sei nur „die persönlich aufgefaßte" Hölle,[5]) für alte Zeiten nichts gewonnen; wer nur ein wenig gelernt hat, sich in das religiöse Denken primitiverer Menschen zu versetzen, wird einräumen müssen, daß *Hel* auf eine alte Gestalt germanischen Glaubens zurückgehen muß: in den Höhlen und Grüften, in welche die Toten gesenkt werden, haust die gierige, alle Menschenleiber verschlingende Leichendämonin, aus deren finster-nächtigem Reich noch kein Mensch heimgekehrt ist: die Öffnung des Grabes ist ihr Schlund, mit dem sie die Leiche frißt. So stellen sich viele primitiven Völker den Todesdämon vor; nur die Germanen sollten ihn nicht

---

zwei Totenkapellen *alla morte* an der Brücke *Sisto* und auf der *piazza Barberini*. In diesem Sinne ist die Gleichung urnord. *hlaiwa*, got. *hlaiw* „Grab", as. ahd. *hlêo* „Grab, Grabhügel", ags. *hláw*, lat. *clīvus* : got. *hlei-þra* „Hütte", gr. *κλισία*, abg. (Lehnwort?) *klětь* „Haus" ganz lehrreich.

[1]) P. Herrmann, Nord. Mythol. 434.

[2]) vgl. Zusammenstellungen bei E. H. Meyer, Germ. Mythol. 172 f., § 234.

[3]) E. H. Meyer, a. a. O. 172, § 233.

[4]) Vgl. dazu unten Beilage III.

[5]) Herrmann, a. a. O. 433.

gekannt haben? Da kehrte ich im Gegensatz zu der eben herrschenden Ansicht noch lieber zu J. Grimms Anschauungen zurück, der[1]) sagte: „Noch unzweifelhafter als Frigg und Freya oder irgend eine der anderen nachgewiesenen Göttinnen erscheint unter den übrigen Deutschen die altn. *Hel*, gen. *Heljar* : got. *Halja*, gen. *Haljōs*, ahd. *Hell(i)a*, gen. *Hellia Hella*, ags. *Hell*, gen. *Helle*,[2]) nur daß der persönliche Begriff schwand und sich in den lokalen von *halja, hellia, hell* Unterwelt und Art der Strafe auflöste. Ursprünglich ist *Hellia* weder Tod noch böses Wesen, sie tötet und verfolgt nicht, sie nimmt die Seelen der Abgeschiedenen in Empfang und hält sie unerbittlich fest." Wie kann man[3]) so richtig *Hel* mit „die Verhehlende, Verhüllende" übersetzen, gleichzeitig aber behaupten, dies sei nur eine „Personifikation" des Grabes? An vielen Stellen weiß man in der Tat kaum, ob die Göttin gemeint ist oder ihr Reich. Ich nenne etwa Beówulf 853:

deáð-fæge deóg, siððan dreáma leás
in fen-freoðo feorh âlegde,
hæðene sâwle, þær him hel [oder *Hel*?] *onfêng.*

Am richtigsten scheint mir Mogk geurteilt zu haben, wenn er[4]) sagt, *Hel* sei eigentlich „mehr ein dämonisches Wesen als eine Göttin": dies ist der Grund, weshalb eigene ausführlichere Mythen von ihr nicht vorhanden sind, warum sich der Mythos nur an ihr Reich hält. Sie ist die Tochter *Lokis* und *Angrboðas*, der „Kummerbringerin", aus deren Bunde auch andere dämonische Wesen, der *Fenrisulfr* und der *Midgarðormr*, stammen sollen: wenn wir uns die Natur dieser beiden Untiere klar machen, sehen wir immer besser jene älteste Vorstellung von *Hel* als der menschenverschlingenden Leichendämonin, wie ich sie für gemeingermanisch und vorgermanisch halte, zu Tage treten; denn auch diese ihre Geschwister sind solche Ungeheuer des Todes: der *Fenriswolf* verschlingt die Sonne, und die ihr folgende Wolfsbrut *Skǫll*, *Hati* und *Mána-garmr* verfolgen den Mond. Dieser letztgenannte *Mána-garmr* ist aber dem Namen und der Vorstellung nach identisch mit dem Höllenhund *Garmr*, dem *Kerberos* der nordischen Mythologie. Er wird beim Weltuntergang den Gott *Tyr* angreifen, und beide bringen sich um. Von *Tyr* aber erzählt der Mythos außerdem, daß er bei der Bezwingung des *Fenriswolfs* seine Hand einbüßte: schon daraus folgt, wie enge *Fenriswolf* und *Garmr* sich einander stehen. Mit diesem *Garmr* aber haben wir einen Beleg für

---

[1]) Myth.[4] 1, 259f.
[2]) Daran ist nur die Schreibung als Eigennamen unhaltbar.
[3]) P. Herrmann, Nord. Myth. 433.
[4]) Germ. Myth. 146 im Grundr. d. germ. Phil.[2].

die uralte Vorstellung vom *Leichenfresser* genannt, vom tierischen, gierig schlingenden Todesdämon, wie er gemeinsam dem „vieräugigen Hund" der alten Inder,[1]) den beiden Höllenhunden des Awesta, die die Brücke *Činvat-* bewachen[2]) und dem *Kerberos* der Griechen zugrunde liegt. Hunde galten als leichenfressende, aasschlingende Tiere, wie ja schon die homer. Wendung *κυσὶ κύρμα γενέσθαι* beweist. So heißt es im Deutschen Karlm. 93, 34[3]): *dô mich in ein graf heven! ich heiz ein koninc rîche ind stoende mir lesterliche, œzen mich die hunde.* An Stelle des Hundes wird oft der Wolf genannt,[4]) bei den Ägyptern ist der mit einem Hundekopf dargestellte *Anubis* der „Herr des Grabes". *Hekate*, der lat. *Mānia* entspricht, wurde in Hundegestalt vorgestellt, die hundeköpfige *Skylla* ist ihre Tochter,[5]) *Hekabe*, deren Name von *Hekate* nicht zu trennen ist, sondern als Reimwort entstand, wurde in einen Hund verwandelt: alles sind Todesdämoninnen.[6]) Vgl. die Stelle bei Hesiod, Theog. 770 ff.:

δεινὸς δὲ κύων . . . . . ἐς μὲν ἰόντας
σαίνει ὁμῶς οὐρῇ τε καὶ οὔασιν ἀμφοτέροισιν,
ἐξελθεῖν δ' οὐκ αὖτις ἐᾷ πάλιν, ἀλλὰ δοκεύων
ἔσθιει, ὅν κε λάβῃσι πυλέων ἔκτοσθεν ἰόντα.

Hekate wird geradezu selbst *σαρκόφαγος* genannt, wie der *Hades παντόφαγος* heißt. Pausanias X, 28, 7 erzählt von einem leichenfressenden Dämon der Erdtiefe.[7])

Wir halten hier mit den Analogien ein: soviel aber hoffe ich gezeigt zu haben: wenn *Hel* die Schwester des *Fenriswolfs* ist und der Hund *Garmr* zu ihrer Verwandtschaft gehört, so läßt sich folgern, daß man sich sie selbst als Leichendämonin dachte; Gottesgestalten und Dämonen, die auf Grund ähnlicher Vorstellungen entstanden waren, erscheinen in der Sprache des Mythos als leibliche Verwandte. Man könnte gleichsam eine Proportion aufstellen; wie

Hel : *Fenrisulfr, Garmr* = *Hekate, Hekabe* : *Kerberos.*

Die nordische Sage selbst konnte uns noch die alte dämonische Gestalt erkennen helfen. Damit aber sind wir zu Ansichten und Vorstellungen vom Totendämon gekommen, die in uralte Zeiten hinaufgehen; denn

---

[1]) RV. 10, 14. 11, wozu Kaegi, Rigveda 208.
[2]) Bartholomae, Air. Wb. 898 s. v. *pəsu-pāna.*
[3]) zitiert von Grimm, Über das Verbrennen der Leichen 212.
[4]) Belege bei Grimm, a. a. O.
[5]) Weiteres darüber folgt unten.
[6]) vgl. Gruppe, Gr. Myth. I, 406 ff., wo auch Belege.
[7]) s. Dieterich, Nekyia 49; Gruppe, Gr. Myth. 407, Anm. 2.

daß der Glaube an den *Höllenhund* einer der „sichersten Zeugen urindogermanischer Mythenbildung“ ist,[1]) ist auch meine Überzeugung, obgleich in Einzelheiten die verschiedenen Völker solche uralten Vorstellungen wieder eigenartig umgeformt haben, und obwohl damit keineswegs gesagt sein darf, daß nicht-indogermanische Völker nicht ähnliche Ansichten hegten.

Dafür, daß *Hel* nicht nur eine Personifikation des Grabes, sondern allgemein eine Todesgöttin war, sprechen ferner Stellen, in denen sie außerhalb ihres Reiches todkündend auftritt.[2]) Zunächst in der Baldergeschichte Saxos[3]): *Postera nocte eidem*[4]) *Proserpina per quietem astare aspecta, postridie se eius complexu usuram denunciat.* Der Skalde *Egil* sieht die *Hel,* wie er singt, auf dem Vorgebirge *Digranes* stehen, wo sich seines neuverstorbenen Sohnes Grabhügel wölbte.[5]) Ebenso wird von *Gísli* das Erscheinen der *Hel* im Traume besungen.[6]) Wie *Hel* selbst auf den Kampfplatz eilt, schildert die Strophe Egils[7]):

rauþ hilmer hjǫr,
þar vas hrafna gǫr,
fleinn sótte fjǫr,
flugo dreyrog spjǫr;
ól flagþs gota
fárbjóþr Skota,
traþ nipt Nara
náttverþ ara.

„Der Fürst rötete den Speer; es war dort eine Menge von Raben. Der Wurfspieß erbeutete das Leben; es flogen blutige Speere. Der Vernichter der Schotten fütterte das Roß der Riesin; *Nares* Schwester[8]) trat auf das Nachtmahl des Adlers.“[9])

Endlich mag hier noch die Strophe Ynglingatal 7 stehen[10]):

kveðkat dul
nema Dyggva hrør

---

[1]) v. Negelein, Germ. Mythol.² 32.

[2]) Neckel, Walhall S. 86.

[3]) 124, p. 77 Holder.

[4]) sc. dem Balder.

[5]) Sonat. 25 = Sagabibl. 3, S. 308.

[6]) s. Gíslis. ed. F. Jónsson, Sagabibl. 10, S. 79, Str. 23 ff.

[7]) Hǫfuðl. 10 = Sagabibl. 3, 299.

[8]) = Hel.

[9]) = die Leichen.

[10]) s. Neckel, a. a. O. 86; den Norsk-islandske Skjaldedigtning, ed. Finnur Jónsson, B 1908, p. 8.

Glitnis gnǫ́
at gamni hefr,
þvit jódís
Ulfs ok Narfa
konungmann
kjósa skyldi;
ok allvald
Yngva þjóðar
Loka mær
ok leikinn hefr.

„Ich leugne nicht, daß *Hel* sich vergnügt an *Dyggvis* Leiche, denn die Schwester *Ulfs*[1]) und *Narvis* sollte den König „küren", und Lokis Tochter hat den Herrscher von Yngvis Heer berückt". Hier haben wir deutlich das Bild der lüsternen Leichendämonin, die den Helden zu ihrer Lust in den Tod lockt.

Fassen wir zusammen, so ist unserer Ansicht nach nicht zu bezweifeln, daß auch **Halja* als Totendämonin, nicht nur **halja* „das Totenreich" als urgermanische Vorstellung anzuerkennen ist. Es wäre falsch, zu fragen, ob die persönliche Gottheit oder die räumliche Anschauung des Totenlandes eher entstanden sei[2]): hier gibt es kein Nacheinander, sondern beides, die Grabesdämonin und ihr unterirdisches Reich, sind gleichzeitig im Volksglauben vorhanden gewesen, weil primitiver Glaube im Grabe eben zugleich das Reich eines Totendämons sieht.[3]) Sogar die Wortbildung von **halja-* weist darauf hin, daß die konkrete, aktive Bedeutung der „verhüllenden Totengottheit" bei der Begriffschöpfung maßgebend war. Die Tatsache, daß die räumliche Vorstellung des nächtigen Nebelreiches dann allgemein, auch im Norden, überwiegt, ist leicht verständlich, weil die persönliche **Halja* nirgends zu einer wirklichen Göttergestalt sich hatte ausbilden können, sondern nur Dämonin geblieben war. Erst spätere nordische Dichtung schmückt sie und ihr Reich weiter aus. Schließlich will erwogen sein, daß die christliche Lehre sehr wohl an das heidnische Totenreich, unmöglich aber an eine Todesdämonin anknüpfen konnte.[4]) Da aber sonst

[1]) des Wolfs.

[2]) s. MOGK bei HOOPS, Reallex. 487; GOLTHER, Handb. d. g. Myth. 472; R. M. MEYER, Altgerm. Religionsgesch. 390 ff.; DE LA SAUSSAYE, The Religion of the Teutons 280.

[3]) Man vgl. lit. *Magila,* Dienerin der Todesgöttin *Giltinė,* deren Name nichts als russ. могила „Grab, Grabhügel" ist.

[4]) Das einzige, scheinbar gemeingermanische Kompositum mit *hel* ist christlich gefärbt, aisl. *hel-víti,* ahd. *hella-wîzi,* as. *helliwiti,* ags. *hellewite*: der Gedanke einer Strafe und Vergeltung im Jenseits für irdische Vergehen ist schwerlich heidnisch

überall die christliche Auffassung in der Überlieferung den Ausschlag gibt, bleibt uns hier, wie so oft, nur die altnordische Literatur als einzig maßgebende Zeugin für die altheidnische Auffassung, und es heißt die Dinge auf den Kopf stellen, für Fragen altheidnischer Religion das Zeugnis der isländischen Literatur als das am wenigsten glaubwürdige und unwichtigste zu bezeichnen. Wenn also unmittelbare Zeugnisse für die Grabesdämonin *Hel* aus den anderen, nichtnordischen germanischen Literaturen nicht vorhanden sind, so dürfen wir dies ruhig auf den christlichen Einfluß schieben, der in allen nicht-skandinavischen Überlieferungen altgermanischer Literatur sich übermächtig geltend gemacht hat. Daß es an mittelbaren Zeugnissen für die altheidnische Dämonin nicht fehlt, das werden unsere Untersuchungen bald zu zeigen versuchen.

6.

Es wäre höchst erwünscht, wenn es zunächst gelänge, rein sprachlich das Alter dieser primitiveren, urgermanischen Vorstellung von der Totengöttin *Hel*, wie wir sie jetzt erschlossen zu haben hoffen, nachzuweisen: damit erst wäre der vollgültige Beweis erbracht. Dies ist glücklicherweise möglich: wir können die Gestalt nicht nur in indogermanische, sondern gar in vorindogermanische Zeit sprachlich verfolgen, in eine Zeit, in deren tiefes, tiefes Dunkel bis jetzt nur in seltenen, besonders günstigen Fällen die Sprachwissenschaft hinunterzuleuchten ermöglicht. Zum besseren Verständnis muß ich freilich etwas weiter ausholen.

Es kann für einen aufmerksamen Beobachter keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß zwischen den indogermanischen und den finnisch-ugrischen Sprachen, ja sogar den uralischen Sprachen weitgehende und sehr alte Beziehungen herrschen. Diese Tatsache, an der nicht gerüttelt werden kann, wird in Zukunft auch für die Erforschung

---

gewesen. Vgl. übrigens auch W. Braune in seinen Beitr. 43 (1918), 434: „Die Germanen hatten auch schon in ihrer vorchristlichen Weltanschauung eine Unterwelt, die allgemein *halja* hieß, im Norden sogar als Göttin *Hel* erscheint, was wir für die übrigen Germanen vermuten, aber nicht beweisen können." Ist wegen der Beschaffenheit der Quellen in der Tat ein unmittelbarer Beweis nicht möglich, so erheben obige Erwägungen und indirekte Zeugnisse doch die Behauptung von dem urgermanischen Alter der Todesdämonin **Halja* über die Stufe einer bloßen Hypothese.

alt-indogermanischer Probleme viel fruchtbarer gemacht werden müssen, als bis jetzt geschehen ist und nach dem Stande der finnisch-ugrischen Sprachwissenschaft geschehen konnte. Nicht als ob wir uns gleich auf den Standpunkt verschiedener, hervorragender Sprachforscher[1]) und Fenno-Ugristen stellen wollten, die[2]) eine Verwandtschaft der beiden Sprachstämme befürworten! Aber wenn wir auch noch so vorsichtig, ja geradezu mißtrauisch derartigen Hypothesen gegenüberstehen, so lassen sich uralte Beziehungen tatsächlich keineswegs leugnen,[3]) und damit eröffnet sich für den Indogermanisten eine neue, höchst wertvolle Quelle. Ja wenn es sich „nur" um Entlehnungen handelte, so wäre der Wert vielleicht für die Erforschung alt-indogermanischer Sprache und Kultur noch höher einzuschätzen. Die Zeiten sind vorbei, in denen man in naiver Weise in dem Indogermanen den Urmenschen selbst gesehen hat; ein Blick auf die Jahrtausende, aus denen die ältesten ägyptischen Hieroglyphen oder die sumerischen Keilschriften zu uns sprechen, hätte richtigere Vorstellungen vom Alter der indogermanischen Kultur veranlassen sollen, als man sie wohl gehabt hat: die Frage nach der Urheimat des Menschengeschlechts hat mit der nach den Wohnsitzen der Indogermanen nicht das mindeste zu schaffen, und daß der Kiefer des *Homo Heidelbergensis* indogermanische Urwörter einst hat lallen helfen, ist nicht gerade wahrscheinlich. Wäre es also lächerlich, sich die Indogermanen als homines primigenii vorzustellen, haben also auch die indogermanischen Völker schon eine jahrhundertlange kulturelle Entwicklung durchgemacht, so verlohnt es sich der Mühe, anstatt über ihre Urheimat zu disputieren und dabei mit der Stange im Urnebel herumzutasten, vielmehr seine erhöhte Aufmerksamheit auf sprachliche und kulturelle Beziehungen zu nicht-indogermanischen Völkern zu lenken, von denen angenommen werden kann, daß sie einst Nachbarn der Indogermanen gewesen sind. Von solchen präindogermanischen Beziehungen dürften neben den Einflüssen der semitischen Kulturzentren im Zweistromland in erster Linie Berührungen zwischen indogermanischen und finnisch-ugrisch-uralischen, wohl auch turkotatarischen[4]) Sprachen in Betracht kommen, weil die Völker, die

---

[1]) H. Sweet, The history of language, London 1900, 112 ff.

[2]) Vgl. etwa R. B. Wicklund, Le monde orient. 1906, 1, 43 ff; Josef Schmidt, Nyelvtudományi Közlemények 36; H. Paasonen, FUF. 7 (1907), 13 ff.

[3]) s. auch Schrader, Sprachvergl. u. Urgesch.[3] 523 ff.; Feist, Kultur. d. Indogermanen 396 ff. mit Lit.; Hirt, Indog. I, 71 ff.

[4]) Mit den Türk-Völkern haben zweifellos die Indogermanen schon in alten Zeiten weitgehende Berührungen gehabt, wie sich aus Lehnsbeziehungen ergibt, deren genaue Erforschung noch aussteht. Beispielsweise sind mir folgende Wortsippen

diese Sprache redeten, seit undenklichen Zeiten Nachbarn gewesen sein müssen. Schon V. Thomsen, der geniale Entzifferer der alttürkischen Runen von Orkhon, hat in seiner ersten epochemachenden

---

aufgefallen: osman. *piš-* „kochen, braten", uigur. *biš-mek,* čagat. *bišmek* „kochen, sieden, reif werden", kirgis. *püsmek, pismek* „kochen, braten" — und ungar. *pecsenye* „Braten"? — ∾ ai. *pacati* „kocht, brät, backt", aw. *pač-* dass., abg. *peką* „backe, brate", gr. *πέσσω*, alb. *pjek* „backe", lat. *coquo* < **pequō* usw. — čagat. *bitmek, petmek* „schreiben", *petek* „Brief", uigur. *beček, bičik* „Schrift", dazu uigur. *besmek* „zieren", *besük* „Schmuck", jakut. *bičik* „Verzierung, Muster", osman. *bezemek* „herrichten", *bezek* „Putz" ∾ idg. **peik̑-, *peiĝ-* in ai. *piṃśáti* „schmückt, ziert, putzt aus", *peśaḥ* „Gestalt, Form, Farbe", aw. *paēs-* „farbig machen, schmücken", apers. *nipištanaiy* „schreiben", neupers. *niwištan* „schreiben", gr. *ποικίλος*, got. *filu-faihs* „sehr mannigfach", ahd. *fēh* „bunt", lit. *pë̃sziù, pë̃szti* „schreiben", apreuß. *peisāt* dasselbe, abg. *pьsati* „schreiben", russ. писа́ть „schreiben", письмо́ „Brief" usw. Besonders interessant ist, daß offenbar die „Wurzelvariation" **peik̑-, *peiĝ-* in den Türksprachen ihre genaue Entsprechung hat. — čagat. *tala* „weit ausgedehntes Feld, Steppe", jakut. *tala* „großes Wasser", *tälgät* „ausbreiten", altaisch *talai* „Meer, großes, weites Wasser", *tala* „offene Gegend, Feld" ∾ ai. *talam* „Fläche, Ebene", air. *talam* „Erde", lat. *tellus,* armen. *tʿal* „Gegend, Distrikt", abg. *tьlo* „Boden", apreuß. *talus* „Fußboden", lit. *tìlės* „Bodenbretter im Kahn" usw. — čagat. *qašimak* „kratzen, reiben", *qaşak* „Striegel" ∾ abg. *češą, česati* „kämmen, streifen", russ. чешу́, чеса́ть „kämmen, kratzen", gr. *ξέω* „schabe, glätte", ir. *cīr* f. < **kēsrā* „Kamm", aisl. *haddr* „Frauenhaar", lit. *kasaũ, kasýti* „kratzen". — uigur. *aš* „Speise", *ašamak* „essen", čagat. *ašam* „Bissen, Schluck", jakut. *as-* „essen" : ai. *aśnā́ti* „ißt", aw. *kahrkāsō* „Geier" ('Hühnerfresser'), npers. *āš* „Speise", wozu Verf., Reimwortbild. 41, § 44. — osman. *k'üčük'* „junger Hund", estn. *kutš,* wotjak. *kut'a,* ungar. *kutya* ∾ alban. *kutš* „Hund, in d. Kindersprache", serb. *kùče, kučak,* Weiterbildung zu **k̑u-* in gr. *κύων* usw. (Mit der Vermutung, das Wort gehe auf eine Interjektion zurück, ist die Tatsache der Lehnbeziehung des festgebildeten Wortes nicht bestritten.) — čagat. *tikmek* „stecken", *tiken* „Dorn, Stachel", osman. *diken* „Dorn, Stachel", jakut. *tik, tigäbin* „stecken, stechen, mähen" ∾ gr. *στίζω* < **στίγ-ιω, στιγμή,* lat. *instigāre,* lit. *stìgti* „an einem Platz sich ruhig aufhalten", got. *stiks,* ahd. *stih* „Stich", ai. *tigmáḥ,* aw. *tiγra-,* apers. *tigra-* „scharf, spitz" usw. — osman. *dolanmaq* „herumgehen", *dolaj* „Zirkel, Bereich", čagat. *tolamaq* „kreiseln, drehen", *toluq* „gekrümmt", jakut. *tula* „Umkreis", altaisch *tolu* „sich drehen" ∾ ai. *dolā* „Schaukel", *dolāyate* „schwankt", *doláyati* „schwingt", vielleicht ags. *tealtian* „schwanken". — uigur. *toq* „Kind", *toqmaq* „entstehen, geboren werden", čagat. *togmaq* „entstehen, aufgehen (von der Sonne)", osman. *dogmaq* „geboren werden, entstehen", *dogma* „von Geburt", čuv. *toq* „herausgehen, hervorgehen" ∾ gr. *τέκος,* Aor. *ἔτεκον, τόκος, τοκεύς, τίκτω,* ai. *tákma* n. „Kind, Abkömmling" (Gramm.), ahd. *degan.* — uigur. *tumliq* „finster, dunkel", *tumlitmaq* „verdunkeln", čagat. *tuman* „Nebel", jakut. *tuman* „Nebel", altaisch *tün* „finster, Nacht" ∾ ai. *támaḥ* „Finsternis", aw. *təmō,* neupers. *tam,* ahd. *demar,* abg. *tьma* „Finsternis", lit. *témti* „finster werden", ir. *temel* „Finsternis", lat. *tenebrae* usw. — čagat. *qapmaq* „ergreifen", osman. *qapmaq* dasselbe, altaisch *qap* „erhaschen" : lat. *capio,* gr. *κάπτω,* got. *hafjan* usw. (s. auch unten S. 50). — uigur. *tekmeq* „berühren, angrenzen", osman. *dejmek* „berühren", čuv. *tük* „berühren" ∾ got. *tēkan,* aisl. *taka,* engl. *to take* usw. — osman. *apsak* „Pappel", čuv. *ëwës* „Espe" ∾ ahd. *Aspa* „Espe", lett. *aspa,* russ. осина < **opsina.* Ich habe mit Absicht an-

Arbeit[1]) eine Anzahl solcher uralten finnisch-ugrisch-uralischen Wörter genannt, bei denen schwer zu sagen ist, ob Entlehnung oder Urverwandtschaft vorliegt. Dabei ist nicht von präparierten „Wurzeln“, „Basen“ oder sonstwie erdachten hypothetischen Wortfetzen, sondern von ganzen, historisch belegten Wörtern die Rede.[2]) Beispielshalber seien hier genannt finn. *nimi*, lapp. *namma*,[3]) mordwin. *l'em*, *l'äm*,[4]) čerem. *lüm*, syrjän. wotjak. *ńim*, vogul. *näm*, *nam*, oskj. *nem*, ung. *nev*, sogar samoj. *ńim*, *nem*. Daß diese Formen eine gemeinsame Anfangssilbe *nem-* enthalten, die der Sippe von gr. *ὄνομα*, lat. *nōmen*, ai. *nāman-* usw. verwandt ist, leuchtet ein; aber die Hauptsache, auf die man seltsamer Weise bis jetzt noch niemals hingewiesen hat, ist: diese „Basis“ *nem-* ist indogermanisch n i c h t m e h r e r h a l t e n. Nicht von so stark hypothetischen Formen, wie **onōmen-*,[5]) sondern von dieser, nicht erschlossenen, sondern historisch belegten Basis *nem-* ist bei jeder Untersuchung über den Vokalismus der indogermanischen Sippe auszugehen. Ein ander Beispiel! In einer methodisch sehr interessanten Abhandlung[6]) hat kürzlich BARTHOLOMAE die schwierige Sippe von got. *fōn*, gr. *πῦρ* usw. einer Untersuchung unterzogen und dabei auch das sinnverwandte Oppositum gr. *ὕδωρ*, ai. *udán-* „Wasser“ usw. verwendet. Mit vollem Recht wendet er sich gegen den Basenansatz **eu̯od.*[7]) Als Gründe und Beweisstücke dafür, daß man vielmehr von einem Nom.-Acc. Singul. **u̯édōr* auszugehen habe, führt BARTHOLOMAE einmal aschwed. *vætur*[8]) und sodann phryg. *βέδυ* an. Skeptiker werden beiden Wörtern diese Beweiskraft versagen: daß das altschwedische Wort sein *æ* nicht notwendig aus idg. *-e-* entwickelt zu haben braucht, hat BARTHOLOMAE selbst bereits ausgeführt. Was

klingende Verba vor allem ausgewählt, weil gerade hier die Annahme von Entlehnung nicht so leicht zu verstehen ist wie bei sog. „Kulturwörtern“. Andererseits verwahre ich mich, mit der Liste der beigebrachten Vergleiche etwa PEDERSENS Theorie der „nostratischen“ Sprachen stützen zu wollen, ZDMG. 57, 560. Daß diese Anklänge aber nur eitles Spiel des Zufalls sein sollten, glaube ich freilich auch nicht. Somit bleibt nur die Vermutung alter nachbarlicher Lehnbeziehungen (über Berührungen sachlicher Art vgl. W. TOMASCHEK, Sitzungsb. d. Wien. Akad. d. Wiss. 116, 720; FEIST, Kultur 520).

[1]) Den gotiske sprogklasses indflydelse på den finske, Kopenhagen 1869, S. 2.

[2]) S. auch N. ANDERSON, Studien zur Vergleich. der idg. u. finnisch-ugrischen Sprachen, 1879; SCHRADER, Sprachvergleichung und Urgeschichte[3], 1906, 522; HIRT, Die Indogermanen II, 577.

[3]) wo *a* < *i* entwickelt ist.

[4]) aus **nem*.

[5]) HIRT, Abl. 92.

[6]) PBB. 41, 272 ff.

[7]) HIRT, Abl. 133.

[8]) < **u̯ed-*.

aber phryg. *βέδυ* betrifft, das[1]) „als *vedū* aufzufassen und aus **vedō* hervorgegangen“ sein soll mit demselben Ausgang wie in lit. *vandũ*, so braucht man nur de Lagarde, Ges. Abhandlungen, Solmsen, KZ. 34, 71 nachzusehen, um Bedenken gegen dies Wort vorzufinden: nach Walde[2]) ist es „von schlechter Gewähr“. Trotz Hübschmanns Zweifel[3]) zieht Bartholomae mit Recht weiter arm. *get* „Fluß“ heran, das ebenfalls für den *e*-Vokalismus spreche. Wir kommen aber über diese Unsicherheit bestimmt hinaus, wenn wir dem fraglichen indogermanischen Wort für „Wasser“ das damit unzweifelhaft zusammengehörige der finnisch-ugrischen Sprachen heranziehen: finn. *vesi*,[4]) mordwin. *v'ed'*, čerem. *βüt*, syrjän. *va*, votjak. *vu*, vogul. *vit*, *vüt'*, *üt'*, ung. *víz*, sogar ostjak.-samoj. *üt*, *öt*, kamass. *bü*, jurak. *wit*. Es handelt sich, wie im vorhergehenden Beispiel von finn. *nime* „Name“ nicht etwa um einen Kulturbegriff, weswegen es schwer fällt, an Entlehnung zu glauben. Damit ist aber Hirts erklügelter Basis **eu̯od-* ebenso wie seinem Präparat **onōmen-* endgültig der Boden entzogen, wie ich denn schon öfter meinem großen Mißtrauen gegen seine oft subjektiven und allzu hypothetischen Basenansätze Ausdruck gegeben habe.[5]) Die Vergleichung mit den finnisch-ugrischen Sprachen liefert uns also in vielen Fällen historisch bezeugte Basengebilde, die wir seither nur mit größter Unsicherheit zu erschließen versuchen konnten: das idg. Wortstück *nem-* „Name“ und *u̯ed-* „Wasser“ braucht hinfort nicht mehr mit einem Sternchen als hypothetisches Hilfsmittel bezeichnet zu werden, es ist historisch beglaubigte Form! Das phryg. *βέδυ* ebenso wie arm. *get* ist also glänzend gerechtfertigt worden, während Hirts Heischeformen sich als Phantasiegebilde erwiesen: wie man das Etruskische mit Erfolg zum Aufhellen italischer, besonders lateinischer sprachwissenschaftlicher Probleme heranzieht,[6]) so wird die finnisch-ugrische Sprachwissenschaft uns noch sicher überraschende Aufschlüsse für alt-indogermanische Wortformen bringen, ähnlich wie die germanischen Entlehnungen in den ostseefinnischen Sprachen für das Studium des Urgermanischen so wertvoll geworden sind.[7]) Auch die Berührungen zwischen finn.-ugr. und slavischen

---

[1]) nach Kretschmer, Einl. 225.

[2]) Wb.² 850.

[3]) Arm. Gr. 1, 434.

[4]) aus **u̯eti*.

[5]) s. Verf., Reimwortbildungen, s. Index S. 225 unter 'Basenansätze', und Idg. Ablautprobl. S. 3, § 4.

[6]) vgl. W. Schulzes und Herbigs Arbeiten.

[7]) s. neuestens T. E. Karsten, Germ.-Roman. Monatsschrift, 1914, 65 ff., Germ.-Finnische Lehnwortstudien, Helsingfors 1915; K. B. Wicklund, IF. 38, 48 ff., Indog. Jahrbuch, 1918, V, 1 ff.

Sprachen verdienen alle Beachtung, vgl. dazu J. Kalima, W. u. S. 2, 182 ff.

Damit noch einige Beispiele diese von den Indogermanisten noch nicht benützte Quellen ins rechte Licht setzen, seien ferner genannt: finn. *mehiläinen* „Biene", mordwin. *meks̀*, *meś*, čerem. *müks̀*, *müχš*, syrjän. *muš*, *moš*, votjak. *muš*, *müš*, ungar. *mēh* „Biene", gemeinsamer Stamm ist *mekš-*: die indogermanische Vorform zu dem nur aus dem Arischen bisher bekannten Wort **makša-* „Fliege, Biene", aw. *maχši-* „Fliege, Mücke".[1]) — Finn. *koi* „Morgendämmerung", *koivas* „Kuh mit weißem Kopf", lapp. *kuöi* *ꞓɔtēt* „leuchten, glänzen", mordwin. *kuj-gər*, ungar. *hajnal* „Birke" erweisen ein **koi-* „Morgenröte, Helligkeit"; damit ist engstens verwandt das idg. **qᵘoitu-* in ai. *ketúḥ* m. „Helle, Bild, Zeichen", ai. *cétati* „erscheint, nimmt wahr", got. *haidus* m. „Art und Weise", aisl. *heiðr*, ags. *hád*, as. *hēd*, ahd. *heit* „Rang, Stand", ablautend aisl. *heið* „heiterer Himmel". — Finn. *kala* „Fisch", lapp. *guölle*, mordwin. *kal*, čerem. *kol*, vogul. *χul*, *kʿul*, ungar. *hal*, samoj. *hâlea* hat schon Hoops[2]) mit aisl. *hvalr* „Walfisch", mhd. *wels*, altpreuß. *kalis*, lat. *squalus* verbunden. — Finn. *mesi* „Honig",[3]) lapp. *mietta*, mordwin. *med'*, čerem. *mu*, syrjän. *ma*, votj. *mu*, ung. *mēz* „Honig" sind zweifellos die Entsprechungen von idg. **medhu-* in gr. *μέθυ*, ai. *mádhu*, abg. *medъ*, lit. *medùs* usw. Daraus entnehmen wir die interessante Folgerung, daß idg. **medhu-* „Honig" mit **u̯edu-* „Wasser" ganz stammähnlich gebildet war, vgl. die entsprechende Gleichung finn. *vesi* = phryg. *βέδυ*. — Finn. *vetä-* „ziehen", estn. *veDa-* „führen", mordwin. *väd'a*, *ved'a* „führen, leiten, bringen", čerem. *ƀüđ-*, *ƀiđ-* „führen, leiten", ungar. *vezet-* „führen, leiten" ∾ indog. **u̯edh-* in lit. *vedù* „führe", abg. *vedą*, ir. *fedim* „führe, bringe", aw. *vāδayeiti* „führt, führt heim".[4]) — Finn. *jä* „Eis", lapp. *jiewo*, ungar. *jēg*, ostjak. *i̯ènk*, wogul. *i̯āŋG*, syrj. *ji*, *jy*, wotjak. *jö*, čerem. *ī*, mordwin. *jäj*, *ej* ∾ aisl. *jaki* „Eisstück", air. *aig*, cymr. *ia*, lit. *yžė*: die Grundform **i̯eg-* „Eis" ist beiden Sprachstämmen gemeinsam. — Finn. *nito-*, estn. *nidu-* „binden" ∾ lat. *nōdus*, air. *naidm* „Band", ai. *náhyati* „bindet" usw. — Finn. *vuosi* „Jahr", weps. *wos*, ost. *ôt* ∾ gr. *ἔτος*, ai. *sam-vat-sam* „ein Jahr lang", alban. *viét* „Jahr" usw. — Mordwin. *śura*, *śuro* „Horn", syrj. *šur*, wotjak. *śur*, ungar. *sarv*, finn. *sarve-*, wogul. *šǫrpi*, *šōrp* „Elentier",[5]) lapp. *čuarvi* ∾ lat. *cornu*, *cervus*, cymr.

[1]) Ist das Wort arisches Lehnwort, dann stammt es aus so alter Zeit, als *e* noch nicht zu *a* sich gewandelt hatte. Hinsichtlich der Gruppe *-kš-* ließen sich dann wichtige lautchronologische Schlüsse ziehen.

[2]) Engl. Stud. 28, 94 ff.

[3]) < **meti*.

[4]) s. Paasonen, FUF., 1907, 7, 22 f.

[5]) eigentlich „Horntier".

carw, aw. *srva-* usw. — Finn. *kota* „Häuschen, Hütte“, lapp. *gùàhti* „Zelt, Hütte“, mordwin. *kud*, *kudo* „Haus, Wohnung“, čerem. *kudo* „Haus, Hütte“, wotjak. *kua* „Sommerhütte“, syrj. *-ka*, *-ku*[1]) „Haus, Hütte“, ostjak. *χòt*, *khàth*, ungar. *hāz* „Haus“ ∼ lit. *kutis* „Stall“, lett. *kūts* „Viehstall“, lit. *kutỹs* „Beutel, Geldsack“, gr. *κύτος* „Hülle, Fell“, ahd. *hutta* „Hütte“ (aber kaum got. *-hūs*, as. ahd. *hūs* „Haus“, s. o. S. 35, Anm. 2).[2]) — Finn. *suone* „Sehne“, syrj. *sən*, wotjak. *sən*, mordwin. *san*, lapp. *sȳnn*, čerem. *šün, šön*, wogul. *tān*, ostjak. *ïàn*, *tòn*, ung. *īn*, *in* ∼ ahd. *senawa* „Sehne“, ags. *sinu*, *seonu*, engl. *sinew*, aisl. *sina*, *sin*, ai. *snā́van-* „Band, Sehne“, gr. *νεῦρον*, *νευρᾱ́* usw. — Finn. *loukko* „Öffnung, Bresche“, čerem. *luk* „Knopfloch“, ung. *luk*, *juk* „Loch“ ∼ ags. *loc* „Riegel, Verschluß“, ahd. *loh*, nhd. *Loch*, got. *us-luks* „Öffnung“, *uslūkan* „öffnen“ usw. — Finn. *käppä-* „anfassen, ergreifen“, mordwin. *kapəďə*, wotjak. *kab-* „ergreifen“, ungar. *kap-* „haschen, greifen, bekommen“[3]) ∼ lat. *capio*, gr. *κάπτω* „schnappe“, *κώπη* „Griff“, got. *hafjan*, ahd. *heffen*, lett. *kampiu* „ergreife, fasse“, *k'epju* „fasse“, ai. *kapaṭī* „zwei Handvoll“ usw. — Finn. *oŋke* „Angel“, lapp. *vuŋk*, čerem. *oŋgo* „Henkel, Bügel am Schneeschuh“, wotjak. *vug* „Stiel, Griff, Henkel“, syrj. *vug* dasselbe, ungar. *āg* „Ast, Zweig, Zacken“ ∼ lat. *uncus*, gr. *ὄγκος* „Wiederhaken“, *ἄγκος*, ai. *aṅkáḥ* „Haken, Biegung“, got. *hals-agga* „Nacken“, ahd. *angul* „Angel“, aisl. *ǫngoll* „Angelhaken“, ir. *écath*[4]) „Fischhaken“, lit. *ankà* „Schlinge“, abg. *ąkotъ* „Hacken“ usw. — ungar. *ne* 'non, noli', *ne-m* 'non, haud', wogul. *nē*, *nēm*, *nē-mätər* „gar nichts“, ostjak. *nem* in *nemχojat* „keiner“, *nemχundi* „nie“ usw., syrjän. *ne* in *nekin* „niemand“, *nem* „nichts“, wotjak. *ni-no-kiźe* „auf keinerlei Weise“, čerem. *nə̑-mat* „nichts“, samojed. *ńi* „er nicht“,[5]) *ńim* „ich nicht“,[6]) *ńe* „er nicht“, *ńero* „ich nicht“ ∼ idg. **ne* „nicht“ insbesondere in der Komposition wie im Uralischen, lat. *ne-scio*, got. *ni*, air. *nech* usw., Dehnstufe **nē* in lat. *nē*, ai. *nā* usw.[7]). — mordw. *koz* „Husten“, *koza-* „husten“, syrjän. *kïz-* dasselbe, lapp. *koso-* „Husten“, ostjak. *χūt* „Husten“, samojed. *hōdo-*, *hōda-*,[8]) *kutā-*,[9]) *kodu-*, *koru-*,[10]) *ku'-* „Husten“,

[1]) als zweites Kompositionsglied.

[2]) Das Wort ist sogar im Mongolischen vorhanden: *koto*, *kota* „Wohnung“; s. DONNER, Vgl. Wörterb. d. finn.-ugr. Spr. 13, vgl. iran. *kata-*.

[3]) Auch diese Gleichung führt weiter, vgl. osman. *qapmaq* „ergreifen“, čag. *qapmaq* dasselbe, jakut. *qab-* „greifen, anfassen“ (s. oben Anm. 46).

[4]) aus **ank-*

[5]) jurak.

[6]) jeniss.

[7]) PAASONEN, FUF. 7, 26.

[8]) jurak.

[9]) tawgy.

[10]) jeniss.

jurak. *hō'*, jeniss. *ko'*, Gen. *kodo*, kamass. *ku'd* „Husten" ~ ai. *kāsaḥ* „Husten", *kāsate* „hustet", air. *cassad* „Husten", cymr. *pas*,[1]) lit. *kósiu*, *kóséti* „husten", *kosulỹs* „Husten", abg. *kašelь* m. „Husten", *kašl'ati* „husten", russ. ка́шель „Husten", ка́шлять, serbokroat. *kăšalj*; *kàšljati*, pol. *kaszel*; *kaszlać*, alban. *kolε*,[2]) ags. *hwōsta*, ahd. *h(w)uosto* „Husten".[3]) — estn. *mōska-* „waschen", mordwin. *muśkə* „waschen, spülen", syrjän. *miški-* „waschen", ungar. *mos-*, Präs. 1. ps. *mosok* „ich wasche", samojed. *māsa-*,[4]) *masu-*,[5]) *beze-*[6]) „waschen" ~ idg. **mezg-* in lit. *mazgóti*, lett. *maſgāt* „waschen, spülen", ai. *májjati* „taucht unter", *madgúḥ* „ein Wasservogel", lat. *mergo, mergus* < **mezgo-*.[7]) Bei diesen Gleichungen ist besonders darauf zu achten, daß wieder das Samojedische daran teilnimmt, daß es sich also um gemeinsames Gut der indogermanischen und uralischen Sprachen handelt. — Finn. *repeä* „reißen", ungar. *reped-* „bersten, reißen", *repest-* „sprengen, spalten" ~ gr. *ἐρέπ-τομαι*, alban. *rjep* „ziehe aus, beraube", altlit. *ap-repti* „fassen, ergreifen", lat. *rapio* usw.[8]) — Finn. *vasa* „Kalb", wog. *ƀəsyʒ* „Renntierkalb", ungar. *üsō̄* „Färse, Kalb", lapp. *vūss* „kleines Renntierkalb", mordwin. *vaza, vaz* ~ ai. *vatsáḥ* „junges Kalb", osset. *väss*, baluč. *gvask*, pāmird. *vušk, višk* „Kalb", ir. *feis* „Schwein",[9]) got. *wiþrus* „Lamm", ahd. *widar* „Widder", ags. *weðer*, aisl. *veðr*.[10]) Die Doppelkonsonanz *-ts-* ist also in den fi.-ugr. Sprachen zu *-s-* vereinfacht, wie denn auch sonst Doppelkonsonanten in diesem Sprachstamm nicht geduldet werden. Daher ließe sich vielleicht erwägen, ob sich die Sippe von ungar. *rezeg-* „zittern, beben", *res-ket-* „beben", wogul. *räsʒ-*, *räss-* „zittern, sich schütteln" mit gr. *τρέω*, ai. *trásati, trásyati* „erzittert, bebt", apers. *tarsatiy* (incoh.) „fürchtet", lat. *terreo* oder sogar finn. *i̯uo-*, syrj. *ju-* „trinken", wotjak. *ju-*, čerem. *jüj-*, *i̯ü*, lapp. *juhka-*, ungar. *iv-*, wog. *ăi-* mit gr. *πίνω*, *πῶμα*, ai. *pāti* „trinkt", *páyate* „tränkt", abg. *pojǫ* „tränke", lat. *pōtus* usw. unter Annahme von *p*-Schwund im finnisch-ugrischen Wortanlaut vergleichen ließen. Was es so erschwert, lediglich an Entlehung in solchen Fällen zu denken, die sich mit Leichtigkeit vermehren ließen, ist die gesetzmäßige Entsprechung, die sich in diesen Gleichungen beobachten

[1]) < **qasto-*.
[2]) < **koslε*.
[3]) Paasonen, a. a. O. 27.
[4]) jurak.
[5]) jeniss.
[6]) kamass.
[7]) Paasonen, a. a. O. 25.
[8]) Anders, aber kaum richtig Paasonen, FUF. 7, 26, Nr. 6.
[9]) < **u̯etsi-*.
[10]) < **u̯etru-*.

läßt: idg. *e* = finn.-ugr. *e*,[1]) idg. *qu* = finn. *k*, ungar. *h*,[2]) idg. *d* und *dh* sind im fi.-ugr. zusammengefallen.[3]) Allein dies läßt sich selbstverständlich nicht mit ein paar Bemerkungen entscheiden.[4]) Wenn ich hier in unserem Zusammenhang auf dies Problem der indog.-finnisch-ugrischen Berührung etwas ausführlicher zu sprechen kam, so sollten die Andeutungen einmal diese wichtige Sprachquelle für die Praxis altindogermanischer Wortforschung in ein helleres Licht setzen; vor allem aber sollten sie den Leser vorbereiten und ihm die nötigen Voraussetzungen und Gesichtspunkte gewähren, wenn sich die indogermanische, hypothetisch zu erschließende Vorform für die spätere germanische *Hel* als historisch bezeugt nachweisen läßt — nämlich im Finnisch-ugrischen. Diesen überraschenden Beweis verdanken wir Setälä, diesem trefflichen Kenner der finnischen Sprachwissenschaft[5]): nach ihm gab es eine allen finnisch-ugrischen Völkern gemeinsame, chthonische Gottheit *Koljo*, deren Name sich ergibt aus finn. *koljo* „Riese, riesenhaftes Geschöpf“, *Koljumi* „starker Riese“, *Kuljus* „Sohn der Kälte, der in einer Quelle wohnt“, estn. *kol'l'* „Popanz“, wotjak. *kil'* „schwere Krankheit, böser Geist, der schwere Krankheiten verbreitet und in Hohlwegen haust“, syrjän. *kul'* „Teufel, böser Geist, Neck, Wassergeist“, wogul. *χul'-ōtər* „Herrscher der Unterwelt, der die Menschen tötet und die Krankheiten losläßt“; diesem Todesgott werden schwarze Opfertiere geschlachtet, und die Gaben an ihn werden auf ein schwarzes Opfertuch gelegt. Daneben gibt es[6]) dialektische Formen: in Pelymka sagt man, es sei der Richter der Unterwelt, in Vagilsk, er sei ein земляной богъ „ein unterirdischer oder chthonischer Gott, der die Leichen der Toten frißt“; in der Gegend der unteren Lozva wird von dieser Gottheit behauptet, sie hause „въ аду“, in der Hölle, im Hades, und am Totenfest müsse sie zuerst bewirtet werden. Die Irtysch-Ostjaken glauben an einen Wassergeist *kul'*, „der in den großen düsteren Seen der unterirdischen Welt und in den tiefen Gewässern der oberen lebt.[7]) Bei Beerdigungen

---

[1]) finn. *vesi* : phryg. *βέδυ*, *mesi* : *μέθυ*, *vetä* : *vedù*.

[2]) finn. *kala*, ungar. *hal* : aisl. *hvalr*, lat. *squalus*, finn. *koivas*, ung. *hajnal* : ai. *ketúḥ*, got. *haidus*.

[3]) *mesi* : gr. *μέθυ*, wie finn. *vesi* : gr. *ὕδωρ*.

[4]) Ich begnüge mich einstweilen mit dem kurzen Hinweis auf Wiklunds zitierte Abhandlung Le monde orient., 1906, 1, 43 ff.; Paasonen, FUF. 7, 13 ff.; Setälä, FUF. 12, 162, wo noch weitere Beispiele; Simonyi, Die ungar. Sprache 46 f.; Szinnyei, Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft 20 f.; auch Schrader, Sprachvergl. u. Urgesch.[3] 522 ff.; Hirt, Indogerm. II, 577.

[5]) FUF. 12, 170 ff., Helsingfors 1912.

[6]) Setälä, a. a. O.

[7]) zitiert aus Patkanov, Irtysch-Ostjaken I, 103. 151 nach Setälä a. a. O. 177.

gossen die Esten eine Kanne Bier, die *Kolli-anne*, „Kolls Gabe“, heißt, vor der Tür aus, bevor man die Leiche hinaustrug.[1]) Wie wir oben S. 35 die Wendungen schwed. *i hjäl*, ir. *luid ar cel* ‘obiit’ kennen lernten, so heißt ein Fluch der Syrjänen *kul'ε bośtenε* „der Teufel mag dich holen“. Ich denke diese Belege genügen, um zu beweisen, daß diese finnisch-ugrische chthonische Todesgottheit *Koljo* identisch ist mit unserer nord. *Hel* < urgerm. **Halja*, idg. **Kolio*[2]): damit ist der sprachliche Beweis zu den sachlichen Ausführungen des 5. Abschnitts[3]) geliefert; mögen diese finnisch-ugrischen Worte urverwandt, mögen sie aus der indogermanischen Ursprache entlehnt sein: jedenfalls kannten Indogermanen wie Fenno-Ugrier eine uralte Todesgottheit **Kolio-* oder **Koliā-*,[4]) mit der die urgermanische und auch die nordische *Hel*[5]) identisch ist. Daß dies nicht ein ganz vereinzelter Fall ist, wo Indogermanen und Fenno-Ugrier eine Gottheit gemein haben, beweist endlich noch ein interessantes Beispiel, das auch sachlich nicht gar zu fern liegt. In seiner „Mutter Erde“ hat uns Albrecht Dieterich die Vorstellungen von der Erdgottheit entwickelt, aus der die Menschenseele hervortritt, und in die der Mensch im Tode wieder eingeht, um von der mütterlichen Erde von neuem geboren zu werden; in einem gewissen Sinne also ist die „Mutter Erde“ ebenfalls eine Todesgottheit. Nun hat Setälä in dem schon öfter genannten Aufsatze[6]) auch von der lapp. *Madder-akka* „Erdenmutter“[7]) gehandelt und verwandte Vorstellungen bei finnisch-ugrischen Völkern herangezogen: *Maan-Emonen* „Mutter Erde“ war bei den Finnen das Weib *Ukkos*. Dieses *Akka* als Gottesname läßt sich nicht trennen von gr. *Ἀκκώ*, der Amme der Demeter, lat. *Acca Larentina*, ai. *akkā*[8]) „Mutter“, vgl. auch griech. *ἀκκώ* „eitles Weib, Schreckgespenst, Popanz“: mag *akka* auch Lallwort sein,[9]) so ist der Zusammenhang der Vorstellungen und des Worts zu groß, um bloß als Zufall zu erscheinen. Ich möchte gewiß nicht im Sinne einer vergleichenden Mythologie Max Müllers hier schemenhafte vorindogermanische Gottheiten rekonstruieren, aber andrerseits schließt die Tatsache, daß die

---

[1]) FUF., 1913, 13, 476.

[2]) man vergesse auch ir. *cuile* „Keller“ aus **kolio-* nicht.

[3]) s. oben S. 39 ff.

[4]) das Geschlecht spielt in diesem Falle keine Rolle, männliches und weibliches Prinzip einer Gottesgestalt wechseln oft miteinander ab.

[5]) Seltsamerweise hält auch Setälä, FUF. 12, 183 Anm., die „Personifikation“ des aisl. fem. *hel* für neuen Datums.

[6]) FUF. 12, 208 ff.

[7]) lapp. *madder* = finn. *mantere, manner* „Erde“.

[8]) bei Gramm. belegt.

[9]) s. Kretschmer, Einl. 351.

„Mutter Erde“ zu den Urgedanken der Menschheit gehört und daher, wie es scheint, fast allen Völkern gemeinsam ist, doch nicht aus, daß auch die Indogermanen und Fenno-Ugrier diese religiöse Vorstellung gehabt haben.[1]) SETÄLÄ[2]) wundert sich, daß lapp. *Madderakka* wörtlich mit schwed. *jordgumma*, aschwed. *iordhgomma* „Hebamme“ übereinstimme. „Das lappische Wort“ — so fährt er fort — „liefert eine Erklärung des rätselhaften schwed. *jordgumma* „Hebamme“: das Wort muß ursprünglich eine unter dem Hausboden wohnende Gottheit, welche bei den Geburten Hilfe leistete, bezeichnet haben und sich dann einfach in der Bedeutung „Hebamme“ im Schwedischen erhalten haben.“ Ich erlaube mir zur Modifizierung dieser Ansicht auf DIETERICHS Mutter Erde[3]) zu verweisen, wo dieser Ausdruck „Hebamme“ als „Erdmutter“ wie lat. *Levana* mit dem weitverbreiteten Volksbrauch zusammengebracht wird, neugeborene Kinder auf die bloße Erde zu legen.

7.

Eine Totengöttin war meiner Ansicht nach auch die altgermanische Gottheit *Nehalennia*, von der bekanntlich eine ganze Reihe Altäre bzw. Votivsteine am Rheindelta, an der Scheldemündung gefunden wurde.[4]) Bei den vielen Deutungen, die diese Göttin und ihr Name schon gefunden haben,[5]) scheint es freilich mißlich, auf Einzelheiten einzugehen. Man gestatte aber wenigstens ein paar Bemerkungen, die unsere seitherigen Betrachtungen veranlassen. Zunächst darf der

---

[1]) Man tut oft so, als widerlegten Analogien aus dem Glauben nichtindogermanischer Völker Anschauungen, die nach dem Ausweis der Sprache auch indogermanisch waren. Dies ist natürlich ganz unberechtigt, da man doch allein auf Grund indogermanischer Gleichungen nicht behaupten kann und will, die betreffende Vorstellung sei ausschließlich indogermanisch gewesen. Den Forscher wird es gegebenenfalls interessieren, für den indogermanischen Kulturkreis eine Vorstellung zu erweisen, mag diese auch als sog. „Völkergedanke“ weit über die Erdkugel verbreitet sein. Beim genaueren Zusehen hat allerdings ein solch internationaler Völkergedanke bei jedem Einzelvolk und in jeder Einzelkultur eine ganz besondere, historisch bedingte Prägung erfahren.

[2]) a. a. O. 209.

[3]) S. 10 mit Anm. 2.

[4]) Genauere Belege bei SCHÖNFELD, Wörterbuch der altgerman. Personen- u. Völkernamen 170 f.

[5]) vgl. zuletzt R. M. MEYER, Altgerm. Religionsgeschichte, 1910, 399; HELM, Altgerm. Religionsgeschichte 383 ff.

häufig wiederkehrende Schiffssteven oder ein Ruder in ihrer Rechten nicht ohne weiteres mit dem Ort ihrer Verehrung an der Meeresküste kombiniert werden, so daß die *Nehalennia* als ursprüngliche Göttin der Schiffahrt und des Handels zu fassen wäre. Damit ist keineswegs gesagt, daß nicht besonders Kaufleute sie verehrt hätten; dankt doch unter anderem ein Kreidehändler für den glücklichen Transport seiner Handelsartikel von Britannien, aber auch ein Vater für die Rettung seines Kindes. Jene Attribute, nämlich Schiffssteven, Ruder, Füllhorn sind es, die schon Tacitus Germ. 9 veranlaßten, die germanische Göttin mit *Isis* gleichzusetzen. Aber eben diese *Isis*, die Herrin der Schiffahrt und Spenderin der Fruchtbarkeit und des Lebens, ist letzten Endes eine Totengöttin gewesen oder wenigstens von den Griechen mit *Demeter* gleichgesetzt worden: Die Erlösung vom Tode ist ja das eigentliche Ziel der eleusinischen Mysterien, in denen *Isis-Demeter* eine so große Rolle spielte; die Sage von der trauernden Göttin um ihr Kind und die Fahrt zum Hades, die zur Erlösung vom Tode führt, sind wesentliche Punkte dieser religiösen Mythenbildungen. Mögen also die Attribute der *Nehalennia*-Votivsteine in der Hauptsache auch nichts eigentlich Germanisches an sich haben, sondern im Stil ganz von den Isisdarstellungen der römischen Kaiserzeit abhängig sein[1]: eben die Tatsache selbst aber, daß man einer fremden Göttin die Attribute der Isis überhaupt beilegen konnte, beweist doch, daß diese — wenn vielleicht auch nur in groben Zügen — mit der Isis der römischen Kaiserzeit verwandt erschien. Hätte der Germane sich nichts bei diesen Attributen denken können vom Standpunkt seiner Religion, dann wäre eine solche Darstellung unmöglich. Für die Auffassung der *Nehalennia* als Todesgöttin spricht nämlich entschieden der Hund, der auf 11 Altären sich findet: wir brauchen bloß an unsere obigen Erörterungen vom Höllen- und Totenhund zu erinnern, um diesen starken Beweis für das Wesen der Göttin zu empfinden. Gewiß steht, wie oben bereits berührt, der hundeköpfige *Anubis* in engster Beziehung zu *Isis*,[2] und bei den öffentlichen Isisprozessionen in Rom zog neben der Isiskuh insbesondere diese hundeköpfige Gottheit die Aufmerksamkeit der schaulustigen Menge auf sich,[3] aber die Darstellung des Hunds zu Füßen der Göttin[4] scheint damit unmittelbar nichts zu tun zu haben.

Im Germanenglauben aber spielt der Hund eine große Rolle, und eben der Hund als Begleiter und Wächter: ein Hund ist im Gefolge

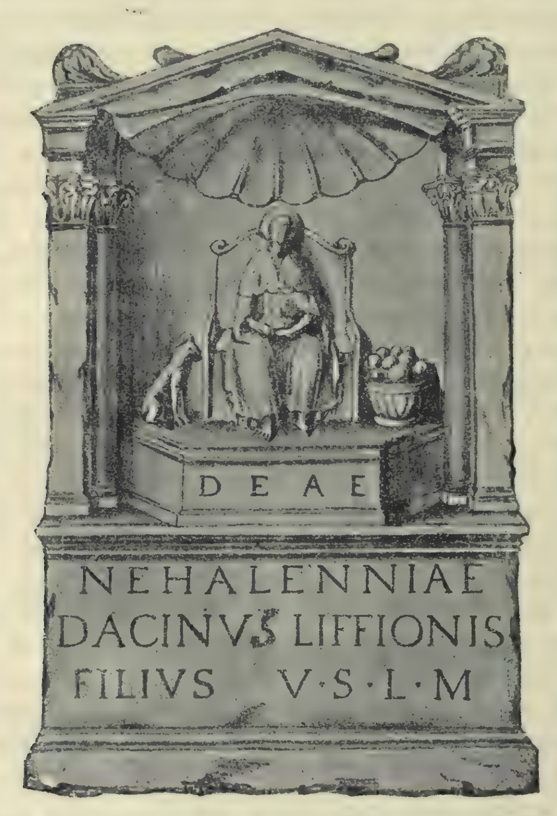
---

[1]) darauf legte Kauffmann, PBB. 16, 220ff., besonderen Wert.
[2]) s. Boll, Sphaira 179.
[3]) Wissowa, Relig. 356.
[4]) s. Abbildung auf S. 56.

der drei weißen Schwestern,[1]) vor allem folgt ein solcher der nordischen Hel.[2]) Baldrs draum. 2 heißt es von Odin, der in die Unterwelt zieht:

Upp reis Óþinn, aldinn gautr,
auk á Sleipni sǫþul of lagþi;
reiþ niþr þaþan Niflheljar til,
møtti hvelpi es ór helju kvam.

„Da erhob sich Odin, der alte Schöpfer, und legte dem Sleipnir den Sattel auf; dann ritt er hinunter zum Nebelreich der Hel, es lief ihm



Abbild. nach P. Herrmann, Deutsche Mythologie S. 377, Fig. 10
= 2. Aufl. 290, Fig. 13.

ein Hund entgegen, der aus Hel kam." Odin wird, wie später der wilde Jäger, von Hunden begleitet, die *Welthund* oder *Klüppelhund*

---

[1]) E. H. Meyer, Völuspa 179 ff.

[2]) Man entsinne sich der Hesiodstelle, Theog. 770 ff., oben S. 41, und fürs Griechische vgl. man Roscher, Abhdlg. d. kgl. sächs. Ges. d. Wissensch. XVII, 1896.

genannt werden,[1] unter Hundegebell zieht Frau *Holla* und *Perchta* in den zwölf Nächten umher.[2] Helgakviþa Hundingsb. I, 13_4 werden Odins Hunde[3] *val-giǫrn* „lüstern nach Leichen" genannt. In Schleswig sagt man von nachts heulenden Hunden: *die Hell ist bei den Hunden*,[4] und dies bedeutet Krankheit und Tod.[5] Der Teufel erscheint gerne in Gestalt eines Hundes, man denke nur an den Pudel im Anfang des „Faust". Eine isländische Fluchformel, die in den Sagas öfter begegnet, lautete: „Hunde sollen ihn bei der Hel nagen!"[6] Wir sehen aus dieser Auswahl von Belegen, in welchem Sinne der Hund *Nehalennias* zu fassen ist, was der Germane beim Betrachten jener *Nehalennia*-Steine gedacht haben muß. Besonders bemerkenswert ist weiter der große verhüllende Mantel mit Kapuze, den die Göttin trägt: dies ist geradezu für einen Germanen die „Tarnkappe",[7] der verhehlende *huliðs-hjalmr*[8]: ein deutliches Attribut der „verhüllenden" Todesgottheit. Und selbst unter dem Fruchtkorb voller Äpfel, bei dem der Römer und römische Steinmetz an bekannte Attribute der *Fortuna* oder verwandter Gottheiten des Segens und der Fruchtbarkeit denken mochte, wird der Germane, der diese Attribute auf seine nationale Göttin bezog, an die Todesgöttin erinnert worden sein. Denn nicht nur *Iðunn*, auch *Hel* besitzt Äpfel, s. P. Herrmann, Nord. Mythol. 435.[9] Endlich zeigt *Nehalennia* soviel verwandte Züge mit *Nerthus* und ihrem Kult, daß sie nur als eine dieser wesensgleichen Lokal- und Sondergottheit erscheint. Ohne auf diese vielbehandelte Göttin weiter hier einzugehen, gebe ich nur meiner Überzeugung Ausdruck, daß *Nerthus* mit *νέρ-τερος*,[10] umbr. *ner-tru* Abl. Sing. 'sinistro', weil *īmus* = *sinister*, s. Boisacq, Dict. ét. 252, Anm. 3, armen. *nerkʿin* 'inferieur' und vor allem mit ai. *naraka-* „Unterwelt, Hölle" enge zu verbinden ist; *νερτέρα* ist geradezu Bei-

---

[1] E. H. Meyer, Mythol. d. Germanen 240.

[2] E. H. Meyer, a. a. O. 280; P. Herrmann, Germ. Myth. 312; über Hundenamen des wilden Jägers und Hakelberend schon Grimm, Myth.[4] III, 6.

[3] *Viþres grey.*

[4] Grimm, Myth.[4] 704.

[5] Weiteres über Skylla s. unten.

[6] P. Herrmann, Nord. Mythol. 490. Genau so flucht der Süditaliener: „Die Hunde mögen die Seele deiner Mutter fressen"; s. Th. Trede, Das Heidentum in der röm. Kirche, 1890, III, 229. Man darf wohl auch an die „Hundsköpfe" bei Adam von Bremen erinnern, die im hohen Norden hausen und den Kopf auf der Brust tragen.

[7] ahd. *tarni* „heimlich", mittelnd. *dâren* „sich verbergen". Weiteres unten.

[8] vgl. die Nebelkappe der Zwerge, die Hadeskappe des Hermes und Perseus, die Hundefellkappe der *Athena.*

[9] Vgl. Persephones Granatapfel und Aphrodites Apfelbaum.

[10] mit dem dualischen *-τερος* im Gegensatz zu den „oberen".

name Persephones.[1]) Einwände von seiten des Suffixes werden durch aisl. *Njǫrðr*, das männliche Prinzip derselben Gottheit, erledigt. Die Zusammenstellung mit gr. *ἀνήρ* und seiner Sippe ist „sicher abzulehnen", wie Walde, Wb.², 517 mit Recht feststellt. Damit ist die *Nehalennia*, soweit es überhaupt bei der Sachlage möglich ist, als ursprüngliche Todesgöttin wahrscheinlich gemacht.

Und ihr Name? Dies ist freilich eine heikle Frage; ist es uns trotz bester Quellen nicht möglich, z. B. die meisten griech. Götternamen etymologisch zu erhellen, — deshalb, weil Verdunklung des Namens eben die gewöhnliche Vorbedingung einer großen, individuell gedachten Gottheit zu sein pflegt, — so kommt in diesem Falle noch das spärliche Material hinzu. Nur insofern, wenn es sich mehr um eine Sondergottheit handelte, ist Hoffnung, den Namen als Beinamen einer anderen, mächtigeren Göttin zu deuten. Schwierigkeiten bereitet vor allem das Suffix; allein gerade bei Götternamen ist[2]) Suffixvariation beliebt: vgl. *Ἀθήνη: Ἀθηναίη; Πάλλας* : *Παλληνίς, Ἑρμῆς* : *Ἕρμαιος* : *Ἑρμάων* : *Ἑρμείας* usw. Bei weiblichen Gottheiten begegnet auch sonst ein *n*-Suffix, wie in ai. *Indrāṇī* : *Indra-*. Zudem scheint der Ausgang *-enn(i)a* auch sonst vorzukommen: vor allem in *Baduhenna*,[3]) *Nersihennae* usw.[4]) Dürften wir somit über das Suffix hinwegsehen, so liegt es nahe, im Wortkörper ein Kompositum zu erkennen. Da hat es denn immerhin eine gewisse Wahrscheinlichkeit *Nehal-* mit urgerm. **Halja-*, der Grundform von *Hel*, zusammenzubringen: *Nehal-* stände für **Neh-hal-*, eine Annahme, die wohl kein Bedenken hat bei diesem, einem römischen Steinmetzen schwer sprechbaren Laut. Denn *-h-* zwischen Vokalen war stark reduziert, das einfache *-h-* wurde meistens gar nicht geschrieben.[5]) Wenn **Halja-*, wie oben gezeigt,

---

[1]) *ἡ νερτέρα θεός*, Soph. Oed. Col. 1548.

[2]) Usener, Götternamen S. 6 ff.

[3]) Tac. ann. IV, 73.

[4]) Daß dies *-henna* auf lat. *-ēnus* mit orthographischem, hiatusfüllendem *-h-* zurückgehe, wie v. Grienberger, Eranos Vindob., 1893, 253 ff. erweisen will, ist mir wenig glaubhaft: Da auch *Nehalenia* mit einem *-n-* bezeugt ist (CIL. III, 8787 u. 8790), so ist die Geminate in den obliquen Kasus hervorgegangen, wie Kauffmann, PBB. 16, 217, van Helten, PBB. 28, 530 u. a. annahmen. Daraus folgt also doch ein abstufendes Paradigma, und dies weist auf höheres Alter, ja auf echt germanische Flexion; bei einem Lehnsuffix, das sonst nicht weiter begegnet, wüßte ich mir diese Tatsache nicht zu deuten. *Baduhenna* deutet man am wahrscheinlichsten aus **baðu-(u̯)ennō* „Kampfwütige, *Fimmilenia*, das offenbar *Nehalenia* nahe steht, ist leider noch ganz dunkel und hilft uns nichts.

[5]) s. Schönfeld, Wörterb. d. altgerm. Personen- u. Völkernamen, 1911, S. XXII. So gehört doch die batavische *Haeva*, CIL. XIII, 8705 mit der *Caiva dea* (XIII, 4149) zusammen, Helms Zweifel a. a. O. 379, der mit Riese, Westdeutsche Zeitschr. 17, S. 17, einen Personennamen *Caivaedia* (?) annehmen möchte, kann ich nicht teilen.

sicher zum Verbum germ. *helan* „verbergen" gehört, so kann im ersten Glied des Kompositums kaum etwas anders gesucht werden als ein Wort für „tot, Leiche": denn was sonst „verhehlt, verbirgt" die Todesgöttin? Ein germanisches **neh-* „Leiche" läßt sich aber leicht mit griech. *νέκυς, νεκρός, νεκάς,* aw. *nasu-* „Leichnam", lat. *nex, necāre* usw. vereinen. Die Form **neh-* als Wurzelwort hat ihre Stütze an lat. *nec-* in *nex, necis* und griech. *νέκες · νεκροί* Hes. Im Germanischen hat NOREEN[1]) das Wort, entsprechend des VERNERschen Gesetzes mit stimmhafter Spirans, in aisl. *naglfar* vermutet, so heißt bekanntlich das Totenschiff, das beim Weltuntergang flott wird. *Nehalennia* wäre also ein Beiname oder Parallelname der *Hel* und bedeutete „die Leichenbergerin, Totenverhüllerin".[2]) Es braucht aber kaum von mir betont zu werden, daß diese vorgetragene sprachliche Deutung[3]) nicht als ein gesichertes Ergebnis betrachtet werden kann.

Auch *Hludana* ist eine altgermanische Göttin, deren Kult nach dem Ausweis der Inschriften recht verbreitet war.[4]) Leider ist aus der Art der kurzen Weihaufschriften selbst so gut wie nichts über

---

Daß ein *h* germ. *χ* meint, läßt sich an Fällen wie *Chauci,* bzw. *Cauchi* für wirkliches **Chauchi, Hlodericus* (CIL. XIII, 3683) : *Chlotharius, Hanhavaldus* (CIL. XIII, 3682) usw. sehen. Wie oft ist *h* und *ch* in altgermanischen Namen genau derselbe Laut, man denke nur an die Schreibungen *Harudes* : *Χαρούδες*, *Hildibertus* : *Χιλδίβερτος*, *Childebertus* usw.

[1]) Abriß 178. Ob diese Deutung richtig ist, erscheint mir freilich keineswegs ausgemacht: sprachlich ist das Suffix nicht recht klar und steht allein, sachlich handelt es sich um die Angabe der jüngeren Edda, das Schiff *Naglfar* sei aus den Nägeln verstorbener Menschen verfertigt, deshalb dürfe man niemand mit unbeschnittenen Nägeln sterben lassen, weil er sonst die Vollendung des dämonischen Fahrzeugs beschleunige (Gylfaginn. 51). An der Vermutung, dies sei nur eine Volksetymologie, die aus dem unverstandenen ersten Kompositionsglied herausgeholt sei, macht die Erwägung irre, daß die Nägel Toter im Aberglauben oft eine Rolle spielen (vgl. BARTHOLOMAE, Air. Wb. s. v. *Ašo-zušta-* 259). Freilich kann das unverstandene *Nagl-* erst die Deutung „Nagelschiff" auf Grund solchen Aberglaubens hervorgerufen haben. Besonders alt ist der Glaube an diese Art eines Geisterschiffs schwerlich.

[2]) Vgl. Hades' Beiname *Νεκρο-δέγμων* Aesch. Prom. 152. Der Gedanke, *nagl-* mit *nehal-* hinsichtlich des Suffixes zu vereinen, erscheint wegen des Vokalismus sich nicht zu empfehlen. Die Deutung als „Schiffsgöttin" zu **nēu-,* lat. *nāvis* ist sachlich unbefriedigend, weil kein Germane beim Bilde der *Nehalenia,* bei dem großen Mantel und dem Hund, an eine Göttin der Seefahrt denken konnte. Sprachlich ist die Annahme eines doppelten Suffixes, eines *-al-*Formativs, an das noch einmal *-ennia* angetreten sei, mehr als unwahrscheinlich.

[3]) Über andere mir unannehmbare Deutungen siehe P. HERRMANN, Deutsche Mythologie² 291, KAUFFMANN, PBB., 16, 210 ff. u. HELM, Altgerm. Religionsgesch. 387.

[4]) s. SCHÖNFELD, Wörterb. d. altgerm. Pers.- u. Völkernamen 140; HELM, Altgerm. Religionsgeschichte 380 ff., § 229; über *Hlucena* auf dem Stein von Monterberg HELM, PBB., 1912, 37, 337.

das Wesen der Göttin zu entnehmen. Denn wenn auf dem Stein von Beetgun *conductores piscatus* unter ihrem Obmann Q. Valer. Secundus ihr schuldiges Gelübde der Göttin *Hludana* dargebracht haben, so ist keineswegs zu folgern, daß es eine Schutzpatronin der Fischer und Seeleute oder eine Göttin des Meeres gewesen ist. Wie sollte dann der gleichen Göttin auf dem Stein von Iversheim eine Abteilung der Garnison, der ersten Minervischen Legion, ihren Dank für die Errettung des römischen Kaisers Alexander Severus und seiner Mutter Julia Mammaea aus dem gefährlichen Militäraufstand dargebracht haben? Damit fällt die ganze Kombination von Siebs[1]) und seine höchst bedenkliche Ableitung des Namens von der Sippe griech. *κλύζω* „spülen".

Für mich kann es bei einem solchen Fall, in der literarische Quellen ganz versagen, nur ein einigermaßen befriedigendes Resultat geben, wenn es gelänge, einmal die Göttin mit anderen altgermanischen Vorstellungen enger zu verbinden, und vor allem, wenn der Name sich sprachlich erklären ließe. Beides ist, wie ich meine, möglich, und ich freue mich, mit Helm[2]) eine gute Wegstrecke gemeinsam gehen zu können. *Hludana* ist von der Tiefstufe unserer Basis idg. **k̑elŭ̆-* „verbergen, verhüllen" abgeleitet und also verwandt mit germ. *helan*; wir haben in **Hluda-* eine Ablautsdublette zu **huldī* in norw. *hulder* „unterirdische Frau, Nymphe" und ahd. *holda*, nhd. *Holda, Frau Holle*: gehen diese Formen auf die Reduktionsstufe **k̑əl-* zur Normalstufe **k̑el-* zurück, so enthält *Hludana-* die Schwundstufe; freilich vermag ich *hlud-* nicht auf **k̑l̥t-* zurückzuführen, wie das Helm[3]) für möglich hält. Denn ich hoffe anderswo gezeigt zu haben,[4]) daß *r̥ l̥* im Germanischen nicht durch *ru, lu*, sondern nur durch *ur, ul* vertreten sind. Auch wäre es in diesem besonderen Falle nicht sehr wahrscheinlich, in *Hludana* ebenso wie in *Holde* idg. *l̥* zu sehen,[5]) weil beide doch nicht von derselben Stammesgestalt kommen können. Viel richtiger scheint es mir, für *Hludana* von der *u*-Basis idg. **k̑elŭ̆-* als der Normalstufe auszugehen, wie wir diese Stammgestaltung in gr. *κόλυ-θρος, κουλεϝ-ός, κέλῡ̆-φος, καλύ-βη, Καλυ-ψώ* oben vorgefunden haben.[6]) Aus dem Germanischen vergleiche man insbesondere got. *hulundi* „Höhle", ags. *helustr* „Schlupfwinkel"; auch ai. *śālu-* n. „best. Frucht", *śālū̆kam* „eßbare Lotoswurzel" gehören hierher: von **k̑elŭ̆-* also kommt eine

---

1) ZdPh. 24,457ff., 29,401, Anm. 1.

2) a. a. O. 381.

3) a. a. O. 381, Anm. 134.

4) Idg. Ablautprobl. 79ff.

5) Helm, a. a. O.

6) S. 33f.

Tiefstufe *$\hat{k}$lū- und mit *t*-Suffix vorgermanisch **klūtó-*, urgerm. **hlū́þa-*, bzw. **hlūðá-*. *Hludana* meint zweifellos *Hlūþana* oder *Hlūðana*; *-d-* war Spirans, *ū* wohl Länge. Die Suffixvariation will gerade beim Götternamen nichts besagen; den gleichen Ausgang haben wir auch in *Tanfana*, *Vercana*. Die Länge urgerm. **hlū́þa-*, *hlūðá-* muß wegen der bei der Kürze *u* zu erwartenden Brechung zu *o* angesetzt werden; in ai. *śālū́-kam* „eßbare Lotoswurzel", griech. *κέλῡ-φος* findet sich diese Länge der *u*-Basis gleichfalls.

Die Vergleichung von *Hludana* mit aisl. *Hlóþyn* halte auch ich für richtig. Dieses Wort scheint von der Form **hlū́þa* > **hloþa* mit sekundärer Dehnung entstanden zu sein. Wenn man diese *Hlóþyn* vom speziell altnordischen Standpunkt mit isl. *hlóð* „Erdhaufen, Feuerherd"[1]) zusammengebracht hat, so ist dies eine neue Bestätigung unserer Kombination: ich erinnere nur an folgende Sprößlinge der idg. Basis **kel(ŭ)-* „mit Erde bedecken": got. *hulundi*, aisl. *hola*, ahd. *hol* usw. „Höhle", lat. *cella* „Vorratskammer", air. *cuile* „Keller", ndd. *hille* „Ort über den Viehställen" usw.[2]) Damit stimmt der Sinn von *hlóð* vorzüglich überein: „ausgehöhlter Erdhaufen" > „Feuerherd".

Hludana = *Hlóþyn* war also eine chthonische Gottheit — wie *Nehalennia* und *Nerthus*; ja es war im Grunde dieselbe Gottheit, die nur lokal verschieden benannt wurde: der Kult der *Hludana* ist auf friesisches Gebiet beschränkt und grenzte an den batavischen der *Nehalennia*, bei den Ingwaeonen aber wurde die alte Totengöttin als die „unterirdische", als *Nerthus* verehrt;[3]) sie hat hier die Züge der „Mutter Erde" angenommen. Denn weil die Mutter Erde die Menschen nicht nur gebiert, sondern die Toten auch birgt, muß sie mit Totengottheiten leicht in Beziehung kommen. So wird denn in der Snorra Edda 1, 474 *Hlóþyn* der *Iǫrð*, „der Mutter Erde", gleichgesetzt; in der Hervararsaga Fas. 1, 469 steht *í hlóþynjar skaut* 'in gremium terrae'.[4]) Nun gilt als Thors Mutter sonst *Iǫrð*, es kann also keineswegs befremden, daß auch mit *Hlóþyn*, einem synonymen Namen, Thors Mutter bezeichnet wird.[5]) Es ist mir sachlich sehr interessant, daß S. Bugge *Hlóðyn* aus lat. *Lātōna* ableiten wollte;[6]) so unmöglich

---

[1]) angeblich bei Haldorson, Lex. isl. 368, mir nicht zugänglich, wohl aber finde ich *hlóð* n. pl. „Herd" bei William H. Carpenter, Grundriß der neuisländ. Grammatik 116, Leipzig 1881.

[2]) s. oben S. 34.

[3]) Diese Gottheiten sind ebenso wesensgleich und nur lokal verschieden benannt worden, wie später *Frau Holle* und *Berchta*.

[4]) s. Golther, Handb. d. germ. Mythol. 461.

[5]) Mogk, Germ. Mythol.[2] 358 f.; R. M. Meyer, Altgerm. Religionsgesch. 308; P. Herrmann, Nord. Mythol. 335.

[6]) Studien 19, 575.

das sprachlich ist, so konnte doch nur die sachliche Beobachtung, daß *Hlóþyn* mit der römischen *Latona*, der griechischen *Λάτώ, Λητώ* verwandte Züge habe, den scharfsinnigen Gelehrten auf diesen Abweg bringen. Der Vergleich ist sachlich ganz richtig: wie *Λητώ, Lātōna* zum Verbum *lāteo* gehört, so *Hlóþyn* = *Hludana* zum Stamme von *καλύπτω, Καλυψώ*. Von großer, beweisender Bedeutung ist die angelsächsische Glossierung von *Latona Iovis mater* mit *Þunres móður*, auf die S. BUGGE mit Recht Wert legte: die „bergende, umhüllende chthonische Gottheit — das ist die allen behandelten Götternamen gemeinsame Grundauffassung.

Ist es somit möglich, *Hludana* sachlich mit *Nehalennia* und *Nerthus*, sprachlich mit aisl. *Hlóþyn*, wiederum mit *Nehalennia* und den norwegischen *Huldren* sowie *Frau Holda* zu verbinden, so läßt sich außerdem darauf hinweisen, daß die beiden altgermanischen Göttinnen offenbar in den späteren Gestalten der *St. Ursula* und *St. Gertrud* fortlebten, die beide das Schiff als Symbol haben. Die „Minne" der heiligen Gertrud ist aus schiffsförmigen Bechern getrunken worden.[1]) Um die Mitte des 15. Jahrhunderts gab es am Niederrhein eine Gesellschaft naviculae S. Ursulae.[2]) Bekannt ist ferner der Schiffsumzug am Niederrhein im 12. Jahrh., welcher der Geistlichkeit „als ein sündhaftes, heidnisches Werk" erschien, und den sie als Teufelswerk zu hintertreiben versuchten[3]): schon in dem Eifern des Klerus gegen diese Bräuche liegt der Beweis ihres altheidnischen Ursprungs. Der Kult der einen alten chthonischen Gottheit, die teils als *Nerthus* teils als *Hludana* oder *Nehalennia* verehrt wurde, hat sich also bis in die späte mittelalterliche Zeit hinein erhalten. Auch in dem 'carrus navalis' der Fastnachtsaufzüge birgt sich, natürlich anders motiviert, dieselbe, den Deutschen liebgewordene Schiffsprozession,[4]) man feierte die Epiphanie der Gottheit übers Meer.

Für unsere Untersuchung bildet *Hludana* den erwünschten Übergang von der Behandlung der nordischen *Hel* zu der Betrachtung der norwegischen *Huldren* und der *Frau Holda*, der wir uns im folgenden zu widmen haben. Von hier aus wird dann auch auf das Wesen der *Nehalennia* und *Hludana* noch ein helleres Licht zurückfallen.

---

[1]) Siehe dazu ROCHHOLZ, Drei Gaugöttinnen, 1870; HERTZ, Aus Dichtung u. Sage, 1907, 170.

[2]) OSKAR SCHWEBEL, Tod u. ewiges Leben S. 154, Minden 1887.

[3]) P. HERRMANN, Deutsche Mythol.[2] 291 f.; GOLTHER, Handbuch d. german. Mythol. 579.

[4]) s. darüber C. CLEMEN, Archiv f. Relig. 17, 139 ff.; sprachwissenschaftlich MEYER-LÜBKE, Rom. et. Wb. 134 und MERLO, Die roman. Benennungen d. Faschings, W. u. S. 3, 88 ff. Auch TREDE, Das Heidentum in der röm. Kirche, 1890, III, 1 ff.

8.

Zu demselben idg. Stamm *$\hat{k}$el- „verbergen, verhüllen“, von dem die gemeingermanische *Halja- und die indogermanische Todesgottheit *Koljo- abgeleitet ist, und von der auch die Götternamen *Hludana* und *Nehalennia* nach dem Ergebnis des vorigen Abschnitts Weiterbildungen sind, gehört, wie oben schon angedeutet, ferner die Benennung der nordischen Elfen, der *Huldren*: norw. *huldre*, *hulder*, neuisl., faerör. *huldufolk*, schwed. *huldra*. Daneben haben wir die Bildungen norw. *huld*, *hulda*; im Aisl. begegnet *Hulda* als Geliebte Odins, des zauberkundigsten Gottes, und Snorri nennt Yngl. saga Cap. 16 eine *vǫlva* und *seiðkona Hulð*.[1]) *huldī, Gen. *huldįōs ist Part. Pass. fem. zum germanischen Verbum *helan*[2]): vgl. lat. *occultā-* „die Verborgene“. Neben aisl. *Hulð* „Verhüllerin“ halte man ahd. *hulid* ‘velamentum’, „Hülle“.[3]) Die Sprache läßt also sicher erschließen, daß die *Huldren* als die „Verhüllten“ die Opfer der *Hel*, der „Verhüllerin“, d. h. also die Toten selbst sind. Ein Synonym zu altdeutsch *helan* ist as. *dernian*, ahd. *tarnjan*, ags. *dyrnan* „bergen, verhehlen“. Im Heliand werden mit *dernea wihti*[4]) die bösen Geister bezeichnet, d. h. wörtlich „verhüllte Dinger“, ‘occultae res’[5]); das Adv. *darno* bedeutet „heimlich, verkappt“, so 4362: *al sô thiof ferid darno mid is dâdiun*. Ja mit *derni* „verhüllt“ ist der Teufel selbst gemeint: 5453 *thuru thes dernion dâd*. Schwed. dial.[6]) *dödöljur* ‘manes defunctorum’ gehört

---

[1]) s. Grimm, Myth.[4] 225.

[2]) s. Falk und Torp, Norw. et. Wb. I, 428.

[3]) s. Neckel, Walhall 76.

[4]) 1055: *ni gidorstun im dernea wihtî*, 2990: *bidrogan habbiad si dernea wihtî*, 53: *wið dernerô dwalm*.

[5]) Als Phorkyas-Mephisto in Goethes Faust, II. Teil, III, 1 seine Dämonen zur Herrichtung der Opferung Helenas herbeiklatscht, erscheinen „vermummte Zwerggestalten“. Eine ähnliche sprachliche Bildung, wie unser *Wicht, Bösewicht, Wichtelmännchen*, ags. *wiht* „Ding, Dämon“, norweg. *vette* „Erdgeist“ ist außer afrz. *males choses* „böse Geister“, mlat. *bonae res* „gute Geister“, auf die Falk-Torp, Norw. et. Wb. II, 1372 hinweisen, wohl auch ai. *kiṃkara-* als Bezeichnung für *Rākṣasa-*, vgl. dazu Hopkins, Epic Mythology, 1915, 54 f. Diese Ausdrucksweise beruht sicher auf dem Glauben von der Macht des Namens. Man greift zu allgemeinen, andeutenden Umschreibungen, um das gefürchtete Wesen nicht mit Namen nennen zu müssen und es dadurch herbeizurufen. Vgl. die Gebrauchsverwendung von Verben mit der Bedeutung „machen“ im Sinne von „zaubern“. In E. T. A. Hoffmanns Novelle vom „Meister Floh“ heißt die dämonische Heldin Dörtje *Elverdink* (alias die Prinzessin *Gamaheh* in *Famagusta*), d. i. *‘Alben-Ding’*. Wie wahllos im übrigen dieser geniale Dichter seine Geisternamen sich verschafft hat, zeigte an einem schönen Beispiel Max Voigt, G. R. Monatsschr., 1914, 6, 353 ff.

[6]) upland.

nach Grimm, Myth. 4, 763 zu *dölja, dylja* 'celare'; hier liegt also ein weiteres Synonym der Huldren vor. Diese Parallele für die *Huldren* und überhaupt für den alten Sinn von „verhüllen" in dem Namen für dämonische Wesen ist uns sehr wertvoll: wir ahnen auf Grund solcher semasiologischer Analogien immer mehr, in welchem Sinn *Καλυψώ* eine „Verhüllerin" war. Eine überraschende Bedeutungsähnlichkeit zum Sondergebrauch von *καλύπτειν, κρύπτειν* und *κεύθειν* für „begraben" gewähren weiter ags. *byrgan* „begraben", wozu ags. *byrgels* „Grabhügel", altmnd. *burgisli* dasselbe, die mit ags. *beorgan*, ahd. *bergan* usw. verwandt sind. Auch im Nordischen bedeutet *bjarga* „begraben", vgl. Sigrdrifumǫl 33: *þat rǽþk þér et niunda, at þú nǫum bjargir, hvars þú á foldu fiþr*;[1]) „das rate ich dir zum neunten, daß du einen Toten bestattest („birgst"), wo du ihn immer auf der Erde findest". Besonders anschaulich liegt der Wandel vor in got. *filhan* „verbergen" und „begraben", zu aisl. *fela* „verbergen", ahd. *bifelhan* „übergeben, anvertrauen", auch „begraben" mit den Substantivableitungen *gafilh* n., *usfilh* n. „Begräbnis", *filigri* n. „Höhle".

Und noch ein anderes germanisches Wort dürfte, in diesem Zusammenhang betrachtet, hinsichtlich seiner Etymologie klarer werden: ich meine *Leichnam*, ahd. *lîchamo*, as. *lîkhamo*, ags. *lîchama*, aisl. *lîkhamr*: dies ist ein Kompositum aus **lîka-* „Körper" in got. *leik* „Fleisch, Körper, Leiche", ahd. *lîh* „Leiche", ags. *lîc* „Körper, Leiche" und einem Wort **haman-* „Hülle, Decke" zu ahd. *hamo* „Hülle, sackförmiges Fangnetz", ags. *hama* „Decke", mnd. „Decke, Hülle, Futteral", aisl. *hamr* „äußere Bekleidung",[2]) got. *gahamôn sik* „sich bekleiden": *lîchamo* ist also wörtlich „die Leichenhülle, die verhüllte, vermummte Leiche", und dieses alte[3]) Wort verstehen wir jetzt erst ganz, nachdem wir wissen, in welchem Sinne dies „Verhüllen" der Toten gemeint ist. In derselben Bedeutung begegnet auch ags. *flǽschama*. Ich erinnere zum Verständnis dieser Wortbildung ferner an die Vorstellung, daß Tote, wenn sie nicht ihr Totenhemd haben, keine Ruhe finden; Goethe hat in seinem „Totentanz" diesen Volksglauben zum Kunstwerk gestaltet, wo es von dem Toten heißt:

Das Hemd muß er haben, da rastet er nicht,
Da gilt auch kein langes Besinnen,
Den gotischen Zierat ergreift nun der Wicht
Und klettert von Zinne zu Zinnen . . .

---

[1]) s. dazu oben S. 36.

[2]) vgl. *hamhleypa* „Hexe" als Gestaltenwandlerin.

[3]) Unrichtig Kauffmann, ZfdPh. 31, 401 und Neckel, Walhall 114.

Nur das Ende der Geisterstunde, das von der Glocke im letzten Augenblick hallt, rettet den entsetzten Türmer.[1]

Eine Bestätigung dieses Glaubens liefert die sorgsame Art, wie man nach dem Ausweis der Gräberfunde die Toten bestattete: nicht nur mit einem Totentuch sind die Leichen umschlossen, sondern man hat gelegentlich den Leichnam in eine Gipsmasse eingehüllt: „Einmal wurde auf dem nördlichen Friedhof — bei Worms — ein besonders schön gearbeiteter Steinsarg gefunden, in dem ein zweiter Sarg aus Blei lag. In diesen Steinsärgen fand man eine Leiche mit einer harten weißen Masse überdeckt, die man als Ätzkalk erklärte, den man angewendet haben sollte, um die Leiche möglichst rasch zu zerstören, weil mit der Ausbreitung des Christentums das Verbrennen nicht mehr statthaft gewesen sei. Allein die chemische Analyse ergab Gips. Demgemäß handelte es sich nicht um Zerstörung des Leichnams, sondern im Gegenteil um seine Konservierung. Man hat den Toten mit Gips umgossen und nur das Gesicht freigelassen.“[2] Armer Schläfer, der du so viel daran gabst, dich auf alle Zeiten zu „verhüllen“, und den vorwitzige, gelehrte Maulwürfe nun als eine Sehenswürdigkeit erst recht in seiner Ruhe stören mußten! — Man entsinne sich übrigens auch der bekannten goldenen Gesichtsmasken aus mykenischer Zeit. Von solchem Standpunkt aus gesehen, wird man die Wortbildung altdeutsch *lîh-hamo* nicht mehr verkennen können: es ist ein altheidnisches Wort. Nun begegnet dieses *hama-* „Hülle“ sogar allein im Sinne von „Geist, Gespenst“, nämlich in aisl. *hamr* „Schutzgeist“, schwed. *ham* „Gespenst“, norw. *ham* „Gespenst“[3]; es ist das zweite Kompositionsglied von *lîchamo*, absolut gebraucht. Dazu das erwähnte aisl. *hamhleypa* „Hexe“ und *trollsham* „Kobold“.

Besonders im Norden gehört das Bedecken eines Toten mit einem Tuch, das Schließen der Augen, das Streuen von Erde auf einen im Freien liegenden Leichnam zu unbedingten, religiösen Pflichten. Den Toten zu bestatten, rät *Sigrdrifa* dem *Sigurd* ausdrücklich[4]:

þat rǽþk þer et niunda, at þú nǫum bjargir,
hvars þu á foldu fiþr,
hvárts eru sóttdauþir eþa eru sǽdauþir
eþa vápndauþir verar.

---

[1]) Volkskundliches Material z. B. bei Rochholz, Deutscher Glaube u. Brauch, 1867, I, 185 ff.

[2]) Boos, Geschichte der rheinischen Städtekultur I, 53.

[3]) s. Falk u. Torp, Norw. et. Wb. 376.

[4]) v. 33.

„Das rat' ich dir zum neunten, daß du den Toten bestatten[1]) sollst, wo immer du ihn auf dem Erdboden findest, ob sie an Krankheit gestorben oder den Seetod erlitten oder den Waffentod erfahren haben". Vgl. auch die nordische Sitte, Steinhaufen[2]) über Leichen aufzuschütten. Sogar ein Mörder mußte die Leiche seines Opfers verhüllen. Man sieht daraus, daß der Tote deswegen bedeckt werden mußte, weil seine Seele sonst „wiederkam".[3]) Das isländische Gesetz belegte den, der einen Leichnam nicht „verhüllte", mit Verbannung.[4]) Im klassischen Altertum war man in diesem Punkte genau so streng: es ist allgemein heilige Pflicht, den Toten zu bergen: man braucht sich nur an den Zorn des Volkes über die in der Arginusenschlacht Ertrunkenen zu erinnern, s. Dieterich, Mutter Erde 51 und oben S. 36.

Die Vorstellungen von den *Huldren*, den „verhüllten" Totengeistern, wie sie in Sage und Märchen sich vorfinden, lassen sich leicht mit diesem sprachlichen Ergebnis vereinigen. Sie werden in Felsenhöhlen und Bergen hausend gedacht; es sind eine Art elbischer Berg- und Erdgeister, an deren Spitze eine Waldfrau steht. Zwischen *Huldren* und *Elben* ist schwer scheiden; heißen doch auch die Zwerge in vielen Gegenden *Unterirdische*, nord. *Unnerjordiske*[5]): ein Beweis, wie enge der Elfenglaube mit dem Totenkult zusammenhängt. Diese Erdelben tragen eine Tarnkappe, norw.[6]) daher *hulder-hatt* genannt, oder einen Nebelmantel, in dem die sich „verhüllenden" Geister sich bergen. So bedient sich *Laurin*, der Hüter seines Rosengartens, des Tarnkäppleins und entschwindet den Augen Dietrichs, Alberichs Tarnkappe erwähnt Hagen im Nibelungenlied.[7]) Im Seyfriedslied trägt Zwerg *Eugel* die Nebelkappe; im Heliand nähert sich der Teufel *„an helið-helme bihelid"*.[8]) Die Nebelkappe nannte man auch geradezu *Hele-käppel*[9]) und rief den Zwergen zu: *ziehet abe iuwer helinkleit.* Daher kommt es, daß Zwerge und Wichtelmännchen heute noch mit einer Zipfelmütze oder

---

[1]) wörtl. „bergen", *condere*; s. o. S. 64.

[2]) aisl. *dys*.

[3]) Von solchen „Wiedergängern", norw. *gengangere,* frz. *revenants* wird oft in den Sagas berichtet; es ist eine ganz matte Übersetzung, wenn man Ibsens *gengangere* nur mit „Gespenster" wiedergibt, s. Kahle, Henrik Ibsen, Björnstjerne Björnson und ihre Zeitgenossen, S. 37.

[4]) P. Herrmann, Nord. Myth. 478.

[5]) vgl. die griech. *ὑποχθόνιοι, νέρτεροι,* die lat. *inferi.*

[6]) im Dialekt.

[7]) Str. 97.

[8]) 5454. Weiteres bei J. Grimm, Mythol.[4] 133; Herrmann, Deutsche Myth. 299; E. H. Meyer, Mythol. d. Germanen 125 ff. 143.

[9]) Winsb. 26, 5.

einem spitzen Hütlein dargestellt werden. Wir haben diese verhüllende Kappe und den Mantel — das bedeutet bekanntlich das altdeutsche *kappe* = 'Mönchskutte', ags. *cappe*, engl. *cap* — bereits bei *Nehalennia* vorgefunden und dürfen Odins, des Totengottes, Wolkenhut, Hermes' und Perseus Flügelhut, Mercurs *Galērus*,[1]) die Kappe des Hades,[2]) und die Hundefellmütze der sog. Athena Albani,[3]) vergleichen. Als Athene mit Ares kämpft heißt es *E* 845:

αὐτὰρ Ἀθήνη
δῦν' Ἄιδος κυνέην, μή μιν ἴδοι ὄβριμος Ἄρης.

Wieder bestätigt die Sprache diese Auffassung von der Tarnkappe: ahd. *tarni*, as. *derni*, ags. *dyrne* „heimlich", das wir im Heliand als Namen des Teufels und der Dämonen kennen lernten,[4]) gehört zu mhd. *terken* „dunkel machen, besudeln", ags. *deorc*, engl. *dark* „dunkel", air. *derg* „rot", ags. *gedyrnan* „verhehlen, ein Loch zustopfen".[5])

Nichts anderes ist natürlich Odins, bzw. des wilden Jägers Mantel, den er als Anführer des Totenheeres trägt: im Reiche der *Hel*, der Gottheit des Grabes, herrscht Finsternis und Nebel, Menschenaugen können dieses Grabesdunkel nicht durchdringen[6]); also müssen die

---

[1]) Statius, Theb. I, 305 ff. Vgl. auch den *pilleus* des *Incubo* (Petron. c. 38).

[2]) Vgl. C. Fr. Herrmann, Die Hadeskappe. Gött. Winkelmannsprogr. 1853; Schwenck, Fleckeis. Jahrb. 69, 675 ff.

[3]) Furtwängler, Abhandl. XX, 578.

[4]) s. oben S. 57 und 63.

[5]) Lidén, Stud. 69; Falk und Torp, Norw. et. Wb. 1436.

[6]) Es bedarf des Hinweises, daß lat. *caecus*, nhd. *blind* nicht nur aktivisch, sondern auch passiv gebraucht werden kann von jemand, der „nicht gesehen werden kann." So heißt es bei Lucrez I, 277 (s. auch II, 136): *Sunt igitur venti nimirum corpora caeca.* So redet Cicero (de oratore 2, 357) von *res caecae et ab adspectus iudicio remotae* . *corpus caecum* „die Rückseite des Körpers" entspricht dem gr. *τὰ τυφλὰ τοῦ σώματος*, ein *ictus caecus* ist ein Hieb auf den Rücken, auf die „Nachtseite", s. Thesaurus III, 42. Wendungen, wie ein *blinder Passagier*, ein *blindes Fenster*, eine *blinde Klippe*, lat. *caeci parietes, caeca saxa*, gr. *τυφλοὶ τοῖχοι, τυφλαὶ σπιλάδες* (Norden, Verg. VI. Buch[2], 1916, 130) zeigen übereinstimmend diese Anwendung des Worts (s. darüber schon W. Schwartz, Idg. Volksgl., 1885, 165). Wenn Odin mit seinem „Zauberhut" als chthonische Gottheit *blindr, Helblinde* genannt wird, wenn eine der Nornen im Volksglauben als „blind" gedacht wird, wenn selbst *Hel* als „blind" geschildert wird, so ist dies nur ein anderer Ausdruck für die „verhüllte" Gottheit. Der „blinde" *Hǫðr*, der seinen Bruder *Baldr* so sicher zu treffen weiß, wird ebenso aufzufassen sein, wie der blinde Hagen (des Waltharius). Wenn man ferner die Gleichung lat. *caecus* = got. *haihs* „einäugig", air. *caech*, corn. *cuic* „einäugig" erwägt, dürfte der Mythos von Odins einem Auge sofort klar sein. Vgl. auch unser *blind*, got. *blinds* mit lett. *blendu* „sehe undeutlich". Erwägt man obige Lucrezstelle von den *caeca corpora* der Winde, entsinnt man sich der Ausdrücke *ater Notus, turbo piceus, procella nigrans* bei römischen Dichtern,

Toten selbst, von deren Weiterleben im Erdinnern man überzeugt war, die Gabe besitzen, mit einem Zauber sich unsichtbar machen zu können. Noch heute sind die „*Gugelmänner*“, wie man mancherorts Leichenträger wegen ihrer Kutten und Kapuzen nennt, die leibhaftige Verkörperung heidnisch gedachter Todesdämonen, so anders man jetzt auch die Sitte, daß Leichenträger dunkle Mäntel und womöglich verlarvte Gesichter haben, umdeuten mag. Wer die Toten und „verhüllten“ Geister beschwören will, der muß gleichsam selbst unter sie gehen, einer ihresgleichen werden und sich also selbst verhüllen. So liest man schon bei Gregor von Tour IX, 6: *Necromanticus habebat cucullum ac tunicam de pilis caprarum.*

Den Huldren und Erdelben wird ferner die Gabe zugeschrieben, Krankheiten zu erregen, worin wir einen neuen Beweis dafür erkennen dürfen, daß die Vorstellung von diesen Geistern sich nicht aus Umdeutung oder poetischer Belebung von Naturerscheinungen entwickelt hat, sondern mit dem Glauben an das Totenreich zusammenhängt.

Wem Elben gegen das Herz schlagen, der ist in drei Tagen eine Leiche, wen sie anhauchen, dem bringen sie mit ihrem Leichenodem Tod oder Siechtum, wem sie ins Auge speien, erblindet. Geschwüre und Ausschläge an der Haut gelten von Elben verursacht; besonders bekannt ist der *Wichtelzopf*, *Weichselzopf*,[1]) *Marenlocke*, *Marenzopf*, *Alpzopf*, *Drutenzopf*, engl. *elflocks*, niedersächs. *Elfklatte*, dial. *Hollerzopf*, *Hollerkopf*[2]) und die *Marenquasten*, als Schmetterlinge fliegen die Truden um und bringen die Pest.[3]) Vgl. unter diesem Gesichtspunkt das altgriech. Wort *νυμφόληπτος* „von den Nymphen ergriffen, verzückt“, *νυμφιᾶν* „wahnsinnig werden“, lat. *lymphāticus*, *lymphātus* „wahnsinnig, besinnungslos“. Die Neugriechen sagen *παρμένος*,[4]) s. B. Schmidt, Volks. d. Neugr. 119, sowie Weinreich, Ant. Heilungswunder, 1909, S. 58 ff., Havers, IF. 25, 375 ff., IF. 28, 190 ff.

---

so wird nicht nur der Zusammenhang von *Aquilo* zu *aquilus* „dunkel“, sondern auch die Zugehörigkeit von gr. *καικίας* „Nordwestwind“ zu lat. *caecus*, got. *haihs* sehr wahrscheinlich. Der Widerspruch bei Boisacq, Dict. ét. 390 f. widerlegt sich durch unsere Ausführungen. Die Hauptbedeutung der Wörter *caecus, blind* erschwert diese Auffassung nur scheinbar, betrachten wir die Bedeutung historisch, dann lösen sich diese Schwierigkeiten von selbst.

1) s. J. Grimm, Myth.[4] 392; Herrmann, Deutsche Myth. 134; E. H. Meyer, Germ. Myth. 121; Wolf v. Unwerth, W. u. S. 2, 177 f.

2) Ähnlich sagt der Litauer: *áitwaras jõ pláukus suwḗlė* „Der Alp hat ihm seine Haare zusammengefilzt“, Kurschat, Lit.-deutsch. Wb. 3.

3) s. unten Beilage II.

4) sc. *ἀπὸ ταὶς Νεράϊδες*.

Am bekanntesten ist dies Motiv aus der dänischen Vise von Herrn Oluf, wo die Elbin [1]) sagt [2]):

> *„Og vil du ikke danse med mig*
> *Sot og Sygdom skal følge dig!“*
> *Hun slog ham for hans Hærdeblad,*
> *det gjalded under hans Hjærterod.*

Man sagt im Dänischen: *han har sovet under en hyld* d. h. „er ist verrückt“, *hyldeskudt* „verstört“ ist genau gebildet wie *elleskudt* [3]) „von den Elfen mit Krankheit geschlagen, todkrank“, [4]) norw. *alv-skoten* „von Lahmheit ergriffen“, ags. *ylfa gesceot* „Hexenschuß“, [5]) ags. *ælf-âdl* „Elfenkrankheit“, aisl. *alfa-bruni*, norw. *alveld* „Hautkrankheit“, mnd. *elvisch* „geisteskrank“, alt. dän. *elvevild* „von den Elfen verrückt gemacht“. Dies erinnert an die altindische Apsarase *Manoharā* „die Sinnbetörende“, [6]) sowie überhaupt an den Alp- und Marenglauben. Aber eben die Worte ahd. *mara*, nhd. *Mahr*, ags. *mare*, engl. *night-mare*, aisl. *mara*, schwed. *mara*, dän. *mare* sowie weiterhin abg. *mora* „Hexe“, russ. мора, кикимора „Gespenst“, „Mahr“, poln. *mora*, čech. *můra* „Alp, Abendschmetterling“, wend. *murawa* können nicht von lat. *mors, mortis, morī*, ai. *mărah* „Tod, Seuche“, lit. *māras* „Tod, Pest“, abg. *morъ* „Pest“, lett. *mēris* „Pest“, lat. *morbus* usw. getrennt werden; insbesondere vgl. man in unserem Zusammenhang abg. *mora* „Hexe“, russ. мора usw. mit abg. *mara* „Ekstase“, poln. *mara* „Schreckbild, Vision“ und air. *mór(r)ígain* „lamia“, wörtlich „Elbenkönigin“ [7]); auch kann die slavische *Mora* nicht von der Dämonin *Morana* getrennt werden, der „Repräsentantin des Winters und Todes“. [8]) Wenn man [9]) meint, wohl richtiger

[1]) Ich hebe dabei hervor, daß in der Vise ausdrücklich von Elben und Zwergen die Rede ist, ein Beweis, wie fließend hier der Übergang ist (Str. 2):

> *Hr. Oluf rider med Bjerge,*
> *der dansed Elver og Dverge.* —

Nach Wellhausen, Reste arab. Heidentums [2] 155, bringen *Ǐinnen* durch Berührung den Tod.

[2]) Str. 14.

[3]) Heute wird *elle-skudt* als „in eine Elfe verschossen“, d. h. „verliebt“ aufgefaßt: eine junge Ausdeutung! — Die Schrift von Grundtvig, Elveskud 1881, war mir leider ebensowenig zugänglich wie Schoning, Dødsriger i Nordisk Hedentro 1903.

[4]) Falk und Torp, Norw. et. Wb. 428 u. 23.

[5]) Vgl. auch engl. *elfarrow*, schwed. *vættelys*, nhd. dial. *Marenzitze* für „Donnerkeil“, s. Wolf v. Unwerth, W. u. S. 2, 177 f.

[6]) v. Negelein, Germ. Mythol. [2] 81.

[7]) Über aisl. *mǫrn* s. Wolf v. Unwerth, W. u. S. 2, 180.

[8]) s. Krek, Einl. in die slav. Litgesch. [2] 403 u. 409, Anm. 2, wozu Brückner, Arch. f. slav. Philol., 1892, 14, 175 ff.

[9]) Falk und Torp, Norw. et. Wb. 697.

sei das Wort zu **mer-* „drücken“ als Druckgeist zu stellen, so verstehe ich das nicht; ein idg. **mer-* „drücken“ gibt es nicht, und norw. *morken* „mürbe vor Fäulnis, morsch“ ist doch nur Ableitung von derselben Basis idg. **mer-* „zerreiben, zerfallen“, von der auch *mors* und die anderen obengenannten Wörter abgeleitet sind: gerade norw. *morken*, mhd. *murc* „faul, morsch“, air. *meirg* „Rost“ zeigen doch deutlich, daß die *Mare* als Leichnam gedacht wurden.[1]) *Trude* zu got. *trudan* „stoßen“ oder franz. *cauche mar* von lat. *calcāre* „treten“, italien. *pesaruole*, span. *pesadilla* von *pesar* „lasten, drücken“, — vgl. den Ausdruck „Alpdrücken“, *der Mar hat dich geritten*, aisl. *mara trað*,[2]) nhd. dial. *Druckerl*, *Toggeli*, *Doggel*[3]) usw. — sind ebenso wie der gr. *Ἐφιάλτης*,[4]) der römische *Incubus* anderen Vorstellungen erwachsen. Dieselbe Bedeutungsentwicklung weist lit. *Spirùks* „Gespenst“ auf, da es zu *spìrti* „mit dem Fuß treten“ gehört. Weiter gehören hier die Reimwortbildungen mhd. *Stempe*[5]) und fränk. *Trempe* hierher. Der Vater erklärt in dem ‘mœre von der stempen’ dem Kind das Wesen dieser Dämonin:

daz sag ich dir,
du solt eȥ wol gelouben mir,
ez ist so griuwelîch getân,
daz ich dirȥ niht gesagen kann:
wan swer des vergiȥȥet,
daȥ er niht fast iȥȥet,
ûf deo kumt eȥ und trit in.[6])

Dasselbe aber wird von *Berhta* gesagt:

ir sult fast eȥȥen, daȥ ist mîn bete,
daȥ iuch Berhte niht trete.[7])

Die *Maren* aber sind wie die *Huldren* Todesdämonen. Dies beweist auch die oldenburgische Benennung *Walriderske* mit erwünschter Eindeutigkeit. Freilich ist sie nicht so zu fassen, wie[8]) man wohl gemeint hat, nämlich als „das Reiten auf dem *Wal* d. h. dem wie tot

---

[1]) Unrichtig auch E. H. MEYER, Germ. Mythol. S. 76, § 105.

[2]) Yngl. c. 16.

[3]) s. HERTZ, Ges. Abhandl., 1905, 485.

[4]) ROSCHER, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. 20, Heft 2, auch O. WEINREICH, Ant. Heilungswunder, 1909, 61.

[5]) tirol.

[6]) s. GOLTHER, Handb. d. germ. Mythol. 493 f.

[7]) Ebenda.

[8]) E. H. MEYER, Mythol. d. Germanen 131.

hingestreckten Schläfer" oder als die „Zutodereiterin": wir haben hier nur in jüngerer Fassung den alten Glauben von den Mädchen der *Hel*, an die Todes- und Krankheitsdämonen, die ihre Dienerinnen und Werkzeuge sind. Dazu vgl. P. Herrmann, Nord. Myth. 434: „ich allein wußte, heißt es in einem späten christlichen Liede, um 1200, wie allerwegen mir die Krankheiten schwollen, als mich heimwärts wanken hießen jeden Abend die Mädchen der Hel. Harte, kalte Fesseln legten sie mir an; während ich die Sonne, das Tagesgestirn, sich verbergen sehe, höre ich schon, wie die Pforte der Hel furchtbar erdröhnt, wenn sie hinter dem Eintretenden sich schließt, ihm auf die Fersen fallend. Zu meiner Linken rauschen und tosen die Ströme der Hel, mit Blut gemischt usw." Nach dänischem Volksglauben reitet *Hel* auf einem dreibeinigen Pferd und verbreitet allerorten Seuche und Pest.[1]) Dieses Totenpferd wird noch oft genannt, auch in Holbergs Schriften wird es erwähnt,[2]) *han gaaer som en helhest* sagt man von einem ungebärdigen Menschen.[3]) Daß der *Teufel*, der *Helle wirt*, einen Pferdefuß hat, dürfte mit diesen Gedanken zusammenhängen. Die Sitte, Pferdeköpfe als apotropäisches Zeichen auf dem Giebel des Hauses oder Stalles anzubringen, wurzelt gleichfalls in der Vorstellung vom Totenpferd. Die oldenburgischen *Walriderske*, die westfälischen *Walriesken*, die ostfriesischen *Walrîders* beweisen also mit Sicherheit, daß *Maren* und verwandte Dämonen ursprünglich Totengottheiten waren. Mit jenem Glauben, daß Krankheiten von der Todesgöttin durch abgesandte Unholde veranlaßt werden, hängt auch das interessante ungar. Wort *hagy-már* „Name einer best. Krankheit" zusammen; da *hagy* lautgesetzlich dem finn. *koljo* entspricht, hat man[4]) gewiß mit Recht „eine von der unterirdischen Gottheit gebrachte Krankheit" darin gesehen: auch dieses Beweisstück fügt sich gut in unserem Zusammenhang ein, da *hagy* mit der germ. *Hel*, wie oben auseinandergesetzt, nahe verwandt ist.

Eine dritte Vorstellungsgruppe mag endlich hier angereiht werden, weil sie in hohem Maß unsere seither entwickelten Gedankengänge zu stützen geeignet ist und meiner Ansicht nach nicht richtig erklärt worden ist. Seltsamer Weise wird nämlich aus verschiedensten Quellen berichtet, daß Huldren und ähnliche Dämonen einen hohlen Rücken besitzen. Zunächst einige Belege: das dänische *Ellefolk* und die

---

[1]) J. Grimm, Myth.[4] 261.

[2]) Kahle, Neue Jahrbücher, 1905, 15, 721.

[3]) Weiteres Material, das hier zu häufen unnötig ist, bei P. Herrmann, Nord. Myth. 582; E. H. Meyer, Germ. Mythol. 106, § 142.

[4]) Setälä, FUF. 12, 182.

Maren haben lange Brüste und einen Rücken, hohl wie ein Backtrog.[1]) Die *rauhe Else* wird vorn lieblich und schön gedacht, dagegen „nach steirischer wie nach schwedischer Sage, hinten wie ein Backtrog oder ein hohler Baumstamm".[2]) Die Waldweiber, Frau Holle, der drückende Alp sind vorn schön, „aber hinten hohl wie ein Trog".[3]) Eine kärntische Sage, die LAISTNER[4]) mitteilt, erzählt von einer Hirtentochter im Lesachtale, zu der öfter ein Mann im grünen Kleid kam und ihre Liebe begehrte. „Sie merkte aber, daß er über den Rücken abaus ganz hohl war als wie ein Trog". Ebendort[5]) wird eine Sage belegt, die von einem Mädchen erzählt, das gegen seinen Liebhaber Verdacht schöpft; auf des Pfarrers Rat löst sie ihm das Kleid auf der Brust und fühlt da unter der Weste keinen Körper. Der Pfarrer gibt ihr Ehrenreutl und Myrrhenreutl; als der elbische Geist wieder kommt, kann er nicht eintreten und verschwindet unter Heulen mit dem Spruche:

Ehrenreutl und Myrrhenreutl
bringen mich um mein Bräutl.

Von der norw. *Hulla* wird erzählt, sie sei vorn schön, von hinten aber häßlich gewesen.[6]) Die nordische *Skogsfru* ist im Rücken „hohl wie ein alter, fauler Baumstock oder ein zu Boden geworfener Stamm. Dem Jäger zeigt sie sich gern als schöne verführerische Jungfrau, aber auf der Hinterseite kann sie ihre Ungestalt nicht verbergen".[7]) Eine Lieblingsgestalt mittelhochdeutscher Dichter des 13. Jahrhunderts ist *Frou Werlte*, die vorn als schöngebildetes Weib erscheint; ihr Rücken aber wimmelt von Nattern und Schlangen. Ich begnüge mich, die bekannten Verse WALTHERS VON DER VOGELWEIDE zu zitieren aus dem Gedicht, in dem *Frou Werlt* als Kellnerin der Teufelskneipe gedacht ist:

Do ich dich gesach reht unter ougen,
dô was dîn schouwen wünnen rîch,
des muoz ich jehen al sunder lougen:
doch was der schanden alse vil,
dô ich dîn hinden wart gewar,
daz ich dich iemer schelten wil.

---

[1]) MANNHARDT, Baumkultus 121. 125. 147; THIELE, Danske Folkesagn 1, 118; E. H. MEYER, Germ. Mythol. 123; Mythol. d. Germ. 169.

[2]) Mythol. d. Germ. 194.

[3]) LAISTNER, Rätsel der Sphinx II, 61 mit Belegstellen.

[4]) a. a. O. I, 342.

[5]) S. 341.

[6]) J. GRIMM, Mythol.[5] 225.

[7]) P. HERRMANN, Nord. Mythol. 139.

Ähnlich sagt WALTHER an einer anderen Stelle in der sog. Elegie:

diu Werlt ist ûzen schoene, wîz, grüen' und rôt
und innân swarzer varwe, vinster sam der tôt.

Am Tor des Münsters zu Worms und zu Basel ist *Frou Werlte* so dargestellt. Ebenso wird bei Konrad von Würzburg geschildert, wie eine herrliche Frau in des Dichters Wirnt von Grafenbergs Gemach kommt und ihn minnen will: aber ihr Rücken ist von Ungeziefer und Gewürm angefressen.

Sollen wir nach solchen Belegen noch den „Wolkenmythologen" glauben, daß dies ein Bild der Wolke sei, wie sie sich schwer ergießt, „während sie oben sich leert" (!)?[1]) Gewiß nicht. *Frou Werlt* ist nichts als ein Symbol des Todes, mit dem der Teufel die Menschen verlockt: aber dieses „Symbol" mittelalterlicher Dichtung ist tief im Volksglauben heidnischer Zeit entstanden und ist ein Beweis für das Vorhandensein einer gemeingermanischen Todesdämonin. Denn von der nordischen Hel wird sehr oft gesagt, sie sei halb schwarz, halb menschenfarbig; so Gylfaginning, c. 34: *Hon er blá hálf, en hálf með hǫrundar lit, því er hon auðkend, ok heldr gnúpleit ok grimmlig* „sie ist halb bläulich, halb von der Farbe der menschlichen Haut, daran ist sie leicht erkennbar, und sehr gebeugten Wuchses und von furchtbarem Aussehen". Das ist die verwesende Leiche selbst, und wir denken an das Wort, mit dem in GOETHES Helenaspiel der Chor die Phorkyas beschimpft:

„Begierig du auf Leichen, ekle Leiche selbst!" [2])

Beweisend ist der Ausdruck *heljar-skinn*, den man von der Leichenfarbe der Haut gebraucht.[3]) Sehr häufig ist der Ausdruck *blár sem Hel* in den Sagas;[4]) besonders herausgegriffen sei Flát. II, 136: *stundum var hann rauðr sem blóð, stundum bleikr sem bast eðr blár sem Hel eðr fǫlr sem nár* „bald war er rot wie Blut, bald bleich wie Bast oder bläulich[5]) wie Hel oder fahl wie eine Leiche". Namentlich von dämonischen Menschen, so von *Glámr* in der Grettirsaga, einem echten *heljarmaðr*, wird gesagt, er sei „schwärzlich wie Hel".[6]) Von

[1]) E. H. MEYER, Mythol. d. Germ. 169; ähnlich Germ. Mythol. 123, § 164.

[2]) Faust II. Teil, III, 1.

[3]) z. B. Landnáma 2, 19; Njála 96; Forn. Sǫg. 2, 59f.

[4]) Belege bei FRITZNER, Ordbog I, 780 und VIGFUSSON, Diction. 253.

[5]) bzw. schwärzlich.

[6]) Grettirs. 32, 18: *hann var dauðr ok blár sem Hel en digr sem naut.* Dasselbe von *Þórolfr bægifótr* Eurb. 63, 4; ferner vgl. *Njála* c. 116, 62; Flat. II, 136, 36f.; Fms. III, 189, 1; s. BOER zu Grettis. 32, 7 und GERING zu Eyrb. 63, 4 in der Saga-

Alvís, dem klugen Zwerg, der Thors Tochter *Þruð* freien möchte, heißt es, er sei blau um die Nase, hause unter Erd und Stein, als hätte er die Nacht bei Leichen zugebracht.[1]) Auch hat man längst beobachtet, daß viele nordischen Zwergnamen unzweifelhaft auf ihr Wesen als Leichendämonen hindeuten, z. B. *Nár* und *Náenn* Vǫluspǫ́ 11, *Dáenn* usw. Die *Alfar* der Isländer haben nach dem Volksglauben weicheres Fleisch und mürbere Knochen als die Menschen; dies findet sich wieder in deutschen Sagen: vom Kobold *Hinzelmann* erzählt man, seine kleine Hand sei eiskalt gewesen, und wenn man sein Gesicht berührte, so sei es, wie wenn man „Zähne oder ein fleischloses Totengerippe" anfaßte.[2]) Der Zwergkönig *Goldemar* fühlte sich weich an, wie eine Maus oder ein Frosch.[3]) Auch die seltsamen aisl. *hálflitimenn* und die „*Elsterleute*" des Mittelalters, deren berühmtester *Parzivals* heidnischer Halbbruder *Feirefiz* ist, dürften vielleicht noch in diesen Zusammenhang gehören.[4]) Dieser Sagenzug ist ein unanfechtbarer Beweis, daß elbische Wesen zum guten Teil als Totendämonen gedacht werden. Wenn *Hel* Leichenfarbe hat, so heißt das nichts anderes, als daß sie, die Totengöttin, selbst eine Leiche ist,[5]) und die im Grab „verhüllten" Leiber in ihrer Verwesung sind die *Maren* und *Huldren*, die *Elben* und *Zwerge*. Da aber die Totendämonen auch Menschen anlocken und verführen sollen, zeigen sie sich nicht in dieser widerlich-abstoßenden Gestalt; aber stets haftet ihnen noch das Attribut der Verwesung an; der hohle Rücken, das weichere Fleisch, die mürben Knochen, der von Gewürm angefressene Rücken der *Frou Werlte*: das alles sind nur Milderungen jener rohen Vor-

---

bibliothek. — Gehört das *ἅπαξ λεγόμενον flyka* f. „Gespenst, Unhold" Grettis. 32, 7 — *ekki hræðumz ek flýkur þær* — zum Stamme von *flýja*, got. *þliuhan* „fliehen", etwa wie got. *skōhsl* „Dämon, böser Geist" zu ags. *sceacan* „eilen", got. *skēwjan* „wandern", air. perf. *ro scáich* „ging fort, entwich", *scén* „Schrecken", aisl. *skøja* „Dirne"? — aber nicht im Sinne von ai. *preta-* „Gespenst" als der „Dahingegangene", wie Schrader, Reallex. 872, meint. Nach Falk u. Torp, Norw. et. Wb. 1286 gehört norw. *trold* „Kobold", mhd. *troll(e)* dasselbe, zum Stamm von norw. dial. *trosa, trysja* „stürmisch losfahren". Man beachte übrigens die Identität des seltenen Suffixes in got. *skōhsl* und dem bedeutungsverwandten aisl. *skrimsl* n. „Ungetüm" (von einem Götzenbild und von Meerungeheuern gebraucht). Kögels Verbindung von got. *skōhsl* mit aisl. *skǫgul,* Literaturgesch. 207, ist abzulehnen.

[1]) s. P. Herrmann, Nord. Mythol. 336.

[2]) P. Herrmann, Germ. Mythol.[2] 78 u. 110 ff.; Meyer, Mythol. d. Germ. 152.

[3]) Ebenda.

[4]) s. dazu Hertz, Parzival S. 476.

[5]) So auch R. M. Meyer, Altgerm. Religionsgesch. 392. Vgl. die Worte vom Sonnenwolf Vǫluspǫ́ 41: *fyllisk fjǫrvi feigra manna* „er füllt sich mit dem Fleische toter Männer".

stellung von der alten dämonischen Grabesgottheit.[1]) Wechselbälge sind ebenfalls an ihrer Leichenfarbe und den zusammengewachsenen Augenbrauen als Sprößlinge solcher Totendämonen zu erkennen. Somit dürfen wir auch von den germanischen *Maren* und *Huldren* sagen, was die Brüder GRIMM von den irischen Elben gesagt haben[2]): „die Toten gehören den Elfen an, und sie feiern daher das Absterben eines Menschen wie ein Fest mit Tanz und Gesang". Auch der Zug, daß Zwerge das Sonnenlicht nicht ertragen oder beim ersten Hahnenkraht in ihr Höhlendunkel zurückkehren müssen, erklärt sich so. Man entsinne sich des Grundmotivs der *Alvíssmǫl.* Jemand „den Trollen übergeben", „in die Gewalt der Trolle" gehen — diese Ausdrücke besagen genau dasselbe, wie *zur Hel fahren*, nach *Undensakre* gehen"[3]): das Elbenreich ist identisch mit dem Totenreich. Eine seltsame Vorstellung enthält der weitverbreitete Aberglaube, daß Zwerge, Elben und Dämonen Tierfüße, insbesondere Enten- und Gänsefüße haben; daher lassen sie ihre Füße nicht gern sehen und verdecken sie mit dem schleppenden Mantel.[4]) So sind Füße einer Ziege besonders für Dämonen bezeichnend, vgl. ferner den Pferdefuß des Teufels. Es liegt ja zunächst nahe von Tierverwandlungen auszugehen, um diesen merkwürdigen Sagenzug zu deuten; aber ich glaube nicht, daß dies der eigentliche Grund ist. Halten wir fest, daß Dämonen als verwesende Gerippe gedacht werden, so dürfte wohl das mißgestaltete Aussehen der Füße darauf zurückzuführen sein: die Fußspur eines Skeletts deutete man dann als Enten- oder Gänsefuß, und erst als dieser Zusammenhang nicht mehr verstanden war, entwickelte sich allgemein die Sage vom Dämonenfuß. Bei solch schaurigen Phantasiegestalten naiven Glaubens fallen uns SCHILLERS Verse auf die Erinnyen und schlangenhaarigen Furien der Alten ein:

Ein schwarzer Mantel schlägt die Lenden,
Sie schwingen in entfleischten Händen

---

[1]) Man gestatte zur Verdeutlichung hier einen Hinweis auf die japanische Orpheussage, die ich nach HERTZ, Spielmannsbuch[4] 363, wiedergebe: „Als *Izanami* bei der Geburt ihres zweiten Sohnes, des Feuergottes, starb, stieg Izanagi in das *Yomi*, die Unterwelt, hinab, um sie zu suchen. Er sollte sie unter der Bedingung wieder haben, daß er sie nicht während ihres Schlafes ansehe. Er blickte doch nach ihr hin und erschaute zu seinem Entsetzen eine verwesende Leiche, worauf ihn wütende weibliche Dämonen von hinnen trieben." Auch erinnere ich an die dänische Vise von Ritter *Aage* und *klein Else* (A. OLRIK, Danske Folkeviser i Udvalg, 1899, S. 14 ff.).

[2]) Ir. Elfenmärchen CVI.

[3]) P. HERRMANN, a. a. O. 587.

[4]) vgl. z. B. WUTTKE-MEYER, Deutscher Volksaberglaube[3] 41.

Der Fackel düsterrote Glut;
In ihren Wangen fließt kein Blut;
Und wo die Haare lieblich flattern,
Um Menschenstirnen freundlich wehn,
Da sieht man Schlangen hier und Nattern
Die giftgeschwollenen Bäuche blähn.

9.

Nur vereinzelte Züge sind es noch, die in dem Volksglauben von den *Huldren* an solche grausen-krassen Gespenster einer rauhen Vorzeit gemahnen. Durch Vermengung mit anderen Vorstellungen ist ihr Wesen bald viel freundlicher geworden. Auch liegt es mir fern, in den Zwergen oder Elben nur Leichendämonen sehen zu wollen. Es gibt sicher noch andere Quellen dieses Glaubens. Man vgl. nur aisl. *álfr*, ags. *ælf*, mhd. *alp*, die ai. *ṛbhu-*. entsprechen.[1]) Das *„Hügel-*

[1]) S. Wadstein, Uppsalastudier 152 ff. und Uhlenbeck, PBB. 35, 163, wo Mikkolas Vergleich mit lett. *elpe* „Atem" abgelehnt wird (BB. 22, 241). Die Vorstellung, Wichtelmännchen seien den Menschen günstig und leisteten sogar ihnen Arbeit, ist im Märchen weitverbreitet; sie kann kaum aus unseren Gedankengängen erklärt werden. Auch erinnere ich an die Koboldstreiche neckischer Geister, die ihre Scherze und Streiche mit den Menschen treiben. Sprachlich spiegelt sich dieser Zug des Elbenglaubens, der uns hier nicht weiter zu beschäftigen hat, in Wörtern wie gr. *κόβαλος* „Schelm", *κοβαλεία*, *κοβαλίκευμα* „Possenreißen, Schalksstreich", woraus mlat. *cobālus* und *gobelinus* mit volksetymologischen Umbildungen: *cobālus* führte schließlich zu *Kobold* mit Anlehnung an Namen wie *Raufbold* (Boisacq, Dict. ét. 479), jenes *gobelinus* ist die Grundlage von frz. *gobelin* „Hausgeist, Kobold", engl. *goblin* „Kobold". Weiter gehört das Wort mhd. *kobolt* „Purzelbaum", *kobolden* „Purzelbäume schlagen" zum mhd. *kobold*; bekanntlich wurde auch *Kobalt,* engl. *cobalt,* holländ. *kobalt* nach dem Poltergeist benannt, weil die Bergleute meinten, es schädige andere Erze, mit denen verbunden es vorkommt, und dies sei neidischen Kobolden zuzuschreiben. Ganz ähnlich hat ja *Nickel* seinen Namen von dem Kobold *Nickel, Nicolaus* bzw. dem alten *Neck* „Wassergeist". Derselbe Bedeutungsübergang liegt vor bei frz. *folet,* ital. *folletto* „Poltergeist", frz. *feu follet* „Irrlicht" zu afrz. *afoler* „zum Narren machen" und weiter zu frz. *fou,* ital. *folle* „Narr, Tor" (s. Meyer-Lübke, Rom. et. Wb. 256); wohl auch bei afrz. *hellequin, herlequin* „Poltergeist", *maisnie Hellequin* „wilde Jagd" gegen frz. *harlequin,* ital. *arlecchino* „Hanswurst, Harlekin" (Meyer-Lübke, ebd. 303); zu dem Grafen Hernequin vgl. den *Ritter Herne* bei Shakespeare, Lust. Weiber. Darf man im selben Zusammenhang auch die Entwicklung von *Petrus* zu frz. *Pierrot* „Hanswurst" anreihen unter Hinweis auf Koboldnamen wie *Nickel = Nicolaus, Hannpeiter, Knecht Ruprecht,* engl. *Robin goodfellow,* dän. *nisse goddreng,* engl. *Old Nick* „Teufel" usw.?

volk" oder „*Bergvolk*", wie die Skandinavier Elben und Huldren gern nennen, lebt im allgemeinen wie die Menschen, sie treiben Viehzucht — aber bezeichnenderweise ist das Vieh „blau wie sie selbst",[1]) — sie backen und waschen; berühmt ist die Geschicklichkeit der Elbinnen im Weben, die der Elben in der Schmiedekunst. Vor allem wesentlich für unseren Gedankengang aber ist der Zug, daß die Huldrenmädchen wie überhaupt die Elfen Menschen in ihr unterirdisches Reich verlocken und mit ihrer überirdischen Schönheit berücken: denn dieser Bund bringt dem Menschen Tod und Verderben. Sprachlich spiegelt sich dieser Glaube in dem Bedeutungswandel des Wortes *Gespenst*, mhd. n. *gespenste* „Trugbild" zu ahd. *spanst* „Lockung", ahd. ags. *spanan* „locken" wieder; stammverwandt ist wohl auch gr. *σπάω* „ziehen",[2]) s. Kluge, ZfdW. 5, 100. Ähnlich ahd. *gi-troc*, as. *gidrôg*, aisl. *draugr*, neuisl. *draugur*[3]) „gespenstischer Toter", die mit *Trug*, ai. *dróghaḥ* „Beschädigung", aw. *draoga-* „Lüge", ai. *drúhyati* „sucht zu schaden", aw. *družaiti* „betrügt" verwandt sind. Hier handelt es sich um eine sehr alte Wortbildung: denn der Sinn „Gespenst, Unhold" ist auch dem ai. *druh-* „Unhold", „weibliches Gespenst" und dem air. *aur-drach*[4]) zu eigen. Ai. *dhvarā́ḥ* f. „Dämon" gehört zu *dhrútiḥ* „Verführung", *dhvárati* „bringt durch Täuschung zu Fall", und ebenso ist *piśācáḥ* „Dämon" mit *piśunaḥ* „hinterlistig", lit. *pìktas* „böse", *peĩkti* „verfluchen", air. *oech* „Feind" eines Stammes. Der neugriechische Name für „Dämonen" *τὰ τσίνια* bedeutet eigentlich „die trügenden".[5]) Der Elbenname *Laurin*, *Loreley* gehört zu mnd. *lûren* „lauern auf, betrügen", mhd. *lûren* usw. Von aisl. *troll* „Kobold" kommt *trylla* „zum Kobold machen", norweg. *trylla* „verwirren", ebenso von mhd. *trolle* „Kobold" *trüllen* „betrügen, betören". Aus einem fränk. *trulljan* „Zauberei treiben" ist afranz. *truillier* „bezaubern" entlehnt.[6]) Unser nhd. Wort *Traum*, aisl. *draumr*, as. *drôm*, afries. *drâm*, engl. *dream*, holländ. *droom* scheint, aus **draugma-* hervorgegangen, zu ags. *dréag* ‚larva mortui' zu gehören,[7]) und so bestätigt auch die Sprache das alte Sprichwort „Träume sind Schäume". Zeus schickt, um Thetis' Bitten um Bestrafung Agamemnons zu willfahren, diesem einen *οὖλος*

---

[1]) Herrmann, Nord. Mythol. 110.

[2]) Weiteres über das *Seil* der Totengötter folgt unten.

[3]) Neckel, Walhall 118. Vgl. die ahd. Glosse Fantasmata: *gidrog*, Steinmeyer-Sievers II, 14, 6.

[4]) < **-drougo-*.

[5]) B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen I, 92.

[6]) Meyer-Lübke, Rom. et. Wb. 680.

[7]) s. W. Hentzen, Über die Träume in der nordischen Sagaliteratur, 1890, 11 ff.; Schrader, Reallex. 872.

ὄνειρος, einen „verderblichen Traum(gott)[1]); *οὖλος*[2]) „verderblich" muß hinzugesetzt werden, weil der Grieche zwei Arten von Träumen kennt: *τ* 562 ff. sagt Penelope:

> *δοιαὶ γάρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὀνείρων·*
> *αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχαται, αἱ δ' ἐλέφαντι.*
> *τῶν οἵ μὲν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος,*
> *οἵ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες.*

Bei Vergil, Aen. VI, 282 hängen die *vana somnia* Nachtfaltern gleich in einer Ulme.[3]) Die Gespenster und Geister betören und trügen den Menschen, und schöne Elbinnen wollen den Sterblichen in ihr Reich locken. So kommt es, daß sich die Phantasie diese Elbinnen in höchster Schönheit und mit bestrickendem Liebreiz darstellen: aber auch hier deuten die hüllenden Silberschleier oder der weiße Mantel, mit denen geschmückt sie oft vorgestellt werden, auf ihre Herkunft. Höchste Frauenschönheit nennt der Germane *Elfenschönheit: schön wie eine Elfe*, aisl. *fríð sem alfkona*, franz. *belle comme une fée, c'est une fée*, ngr. *εἶναι ὀμόρφη σὰν Νεράϊδα* sind parallele Wendungen. Zu statten kommt ihnen dabei die Lust an Tanz und am Gesang; „*eine Fee von Gestalt, eine Sirene von Stimme*" heißt es von einer Elfe.[4]) Die Norweger nennen eine solch süß-bezaubernde Elbenweise *huldreslaat*; sie ist in Moll gehalten und hat einen „einförmigen klagenden Ton".[5]) Die süßeste Melodie, die ein mittelhochdeutscher Fiedler kennt, heißt *Albleich*; in Dänemark sagt man *Ellekongestykk* „Elfenkönigsstück", in Schweden *Elfalek*, auf Island *ljuflingsmal*. Auch

---

[1]) Il. B. 6 ff.

[2]) Die Bedeutung von *οὖλος* an dieser Stelle ist strittig. Die Vereinigung von *οὖλος* mit lit. *ap-wilti* „betrügen", *wýlius* „Vorspiegelung, Trug" (FICK, Ilias 79 und BECHTEL, Lexilogus zu Homer, 1916, 259) ist wohl unnötig, da man mit dem gewöhnlichen *οὖλος* zu *ὀλέσθαι, ὀλέθριος, ὀλοός* durchaus auskommt. Wir haben *οὔλιος* in derselben Bedeutung *Λ* 62: *οὔλιος ἀστήρ*. DIETERICHs Auffassung, Arch. f. Relig. 9, 149, der *οὖλος ὄνειρος* sei ein „lockiger Traumgott", ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil Homer nur einzelne Träume, aber keine persönlichen Traumgötter kennt; *δ* 796 wird erst ein Traum geschaffen. Man stellte sich die Träume als *εἴδωλα* vor; auch der *οὖλος ὄνειρος* nimmt v. 20 ja erst Nestors Gestalt an. Für ein *εἴδωλον* paßt aber „lockig" nicht Die blondlockigen Lichtgottheiten oder Engelsgestalten, an die DIETERICH dachte, sind kaum schon homerisch. Zudem sind Träume, mindestens verderbenbringende, Kinder der Nacht, können also nicht blond gedacht werden; s. Hesiod, Theog. 211 ff.: *Νὺξ δ' ἔτεκε στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν καὶ Θάνατον, τέκε δ' Ὕπνον, ἔτικτε δὲ φῦλον Ὀνείρων.* S. auch STAEHLIN, Das Motiv der Mantik im antiken Drama, 1912, Relig. Vers. u. Vorarb. 12, 1.

[3]) s. NORDEN, Verg. VI. Buch², 1916, 216 ff.

[4]) J. GRIMM, M.⁴ 117.

[5]) HERRMANN, Nord. Mythol. 112.

gilt das Echo als *Sprache der Zwerge.* Wer denkt da nicht sofort an die Sagen vom *Geiger Tod,* von dem dämonischen Fiedelmann, der mit seiner unwiderstehlich-lockenden Weise die Seelen fängt? an den schwedischen Flußgeist *Strömkarl* mit seiner Zaubergeige, an Oberons Wunderhorn, an die Lockweisen des Rattenfängers von Hameln, der die Kinder in den Berg lockt, an die Totentänze, bei denen der Tod oder Teufel zum Tanz aufspielt? [1])

Mit ihrer Schönheit, ihren bestrickenden, anmutigen Tänzen und ihren herzergreifenden Liedern lockt die Elbin Menschen an sich und zieht sie mit hinein in ihren Hügel. Dabei ist häufig erzählt, daß die Huldren einen Trank reichen; trinkt der Mensch davon, so verliert er die Erinnerung an sein Vorleben, geniest er Elbenspeise, dann ist

---

[1]) Wieder erinnere ich an eine der schönsten dänischen *Viser*: Die Elfenhöh. Als die Elbin singt, heißt es (in der Nachbildung der Gebr. GRIMM, Altdänische Heldenlieder, 1811, S. 156):

Der reißende Strom stand still dabei, der gewohnt war sonst zu rinnen.
Mit ihren Flossen spielten die Fischlein klein, die in den Fluten schwimmen,
Mit ihren Schwänzlein spielten sie, die kleinen Fisch' in der Flut allzumale,
Die Vöglein, die all in den Lüften sind, begannen zu singen im Tale

. . . .

Hätte Gott nicht gemacht mein Glück so gut, daß der Hahn schwang die Fittich' sofort,
Gewiß wär' ich blieben auf der Elfenhöh, bei den Elfen-Jungfrauen dort. —

Die Unterirdischen sind so musikalisch, daß ein wohlklingendes Wort, das ihnen zugerufen wird, ihre höchste Freude erregt, während ein mißtönender Klang sie aus der ganzen Gegend vertreibt. Auf dem Motiv beruht SEIDELs anmutiges Märchen „Die Unterirdischen“ (in den Wintermärchen), wo Hans für sein wohlklingendes Füllwort *Lonilora* belohnt wird, während Nachbars Peter sie mit seinem *Knattrabums* vertreibt.

An jene Schilderung des lockenden Sirenensangs der dänischen Elfenmädchen klingt übrigens deutlich GEIBELs dritte Ballade vom Pagen und der Königstochter an, wo es vom Meermann heißt:

Nun schlägt er die Harfe wohl auf und ab,
Da lassen die Wellen das Rauschen,
Der Wind hält leise den Odem an
Und schlummert ein im Lauschen.

Die Möven setzen sich nieder am Strand,
Goldfischlein steigen vom Grunde,
Es horcht die Luft, es horcht das Meer
Bezaubert in der Runde;

Der Meermann harft und singt darein,
Er fühlt nicht Müh' und Sorgen;
Die Nixen schlingen den Reigen dazu
Bis an den roten Morgen.

er sicher den Geistern verfallen.[1]) Nicht anders gemeint ist es, wenn für Baldr in der Unterwelt bei *Hel* Met bereit steht;[2]) ein Metbecher der Hel wird auch Vegtamskv. 7 genannt. So wird von Färöer Huldrenmädchen berichtet, daß sie einem Jüngling, der sich in der Wildnis verirrt, ein Trinkhorn reichen; bläst er den Schaum nicht ab, so ist er den Elbinnen verfallen, und er muß mit in den Hügel. Eine solche Elbenspeise ist vor allem der *Apfel*. *Freyr*, der Herr *Alfheims*, hat goldene Äpfel, die er der schönen Riesentochter *Gerð* anbietet; von *Hels* Äpfel, *Heljarepli*, erzählt eine Stelle der Isl. s. II, 351 wo es heißt: „die Frau gönnt mir Hels Äpfel“;[3]) auch bin ich keineswegs von S. Bugges Hypothese überzeugt, daß *Iðuns* Äpfel lediglich Nachahmung christlicher Gedanken vom Baum des Lebens seien. Denn die Vorstellung vom Apfel als Götterspeise ist weitverbreitet.[4]) W. Hertz[5]) hat eine Menge hierhergehörender Sagen zusammengestellt: ein Apfelbaum steht nach einer lüneburgischen Sage am Eingang in die Welt der Unterirdischen. Vor allem ist der Apfel in keltischer Überlieferung die Götterspeise. In der mittelirischen Sage von *Condla dem Roten*[6]) lockt eine Fee[7]) mit schmeichelnden Worten in die Länder „der Lebendigen, da wo es nicht Tod gibt noch Sünde. Wir schmausen fortwährend, ohne Speise zu rüsten; schöne Geselligkeit haben wir ohne Streit“. Sie wirft dann *Condla* einen Apfel zu: „Einen Monat lang blieb *Condla* ohne Bissen und Trunk; er verschmähte jede andere Speise außer seinem Apfel. Und so viel er davon aß, der Apfel nahm nicht ab, sondern blieb immer ganz. Da ergriff *Condla* Sehnsucht nach dem Weibe, das er gesehen hatte“.[8]) Nach Monatsfrist kommt die Elbin wieder, *Condla* tritt in ihr Glasschiff ein, und beide fahren hinaus ins Meer und „wurden nie mehr gesehen; und man weiß nicht, wohin sie gefahren sind“. Die Botin aus dem Feenland, die *Bran* zu seiner Meerfahrt einlud, bringt einen silbernen Apfelzweig mit kristallenen Blättern mit und lockt den Helden mit süß berückenden Weisen:

A branch of the apple-tree of Emain
I bring, like those we know;

---

[1]) Vgl. auch Jiriczek, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, 1911, 21, 1 ff.

[2]) Baldrdr. 7.

[3]) Herrmann, Nord. Mythol. 435; Vigfusson, Dict. S. 254.

[4]) s. auch Mogk, Grd.[2] 375 und oben S. 57.

[5]) Spielmannsbuch 359 f.

[6]) Text bei Windisch, Kurzgef. irische Gram. 118 und Übersetzung u. a. von Thurneysen, Sagen aus dem alten Irland S. 74 ff.

[7]) ir. *Síde*.

[8]) Thurneysen, a. a. O. 75.

Twigs of white silver are on it,
Crystal brows with blossoms.

There is a distant isle,
Around which sea-horses glisten;
A fair course against the white-swelling surge, —
Four feet uphold it.

There are thrice fifty distant isles
In the ocean to the west of us;
Larger than Erin twice
Is each of them, or thrice.[1])

Es lag also nahe, *Avalon*, die berühmte Feeninsel bretonischer Sagen, mit dem ir. *aval*, gall. *aballos* zusammenzubringen, und sei es auch nur volksetymologisch; eigentlich ist es „die Insel des *Avalloc.*[2]) HERTZ[3]) verweist auch auf die Stelle im livre d'Artus, wo in einem verzauberten Garten ein Apfelbaum blüht; wer von seinen Früchten genießt, vergißt die Heimkehr. Nach schwedischer Sage gibt es *Rosenwälder*, wohin die Töchter des Elfenkönigs locken, oder sog. *elfsträd-* und *trollträdgårdar*, worin Bäume mit Gold- und Edelsteinfrüchten stehen: es ist dieselbe Sage vom *Baum des Lebens* mit seinen Goldäpfeln, die auch der griechischen Sage von den *Äpfeln der Hesperiden*, der Genesis des Alten Testaments und der babylon. Sage von *Izdubar Nimrod*[4]) zugrunde liegt. Jenen *elfsträdgårdar* der Schweden aber entspricht die deutsche Sage von den *Rosengärten*, welche die eigentlichen Elfenparadiese sind. *Giebichs* Rosengarten bei Worms und *Laurins* Rosengarten bei Meran sind die sagenberühmtesten. Es gibt mehr als 70 Rosengärten in Deutschland.[5]) Oft findet sich die Vorstellung, daß ein Wunderbaum mit den kostbarsten Früchten in der Mitte des Gartens steht. Ebenso läßt sich aus dem Norden diese Sage von den zauberhaften Feengärten mit immergrünen Bäumen und Kristallfrüchten nachweisen. Des elbischen Königs *Guðmunds* berühmte *Glasisvellir* in der *Hervararsaga* mit ihrem goldenen Laub sind nichts anderes als solche Elbenwiesen.[6]) Vor allem wurzelt der angelsächsische Name für das Paradies in solch heidnischen Vorstellungen: *neorxnawong*, das mit dem letzten Kompositionsglied zu as. *hebanwang*

[1]) Brans Meerfahrt, übers. von KUNO MEYER s. WENTZ, The Fairy-Faith in Celtic Countries, 170.

[2]) s. LOT, Romania, 1895, 24, 330.

[3]) a. a. O. 361.

[4]) s. VON DER LEYEN, Das Märchen 82f.; SCHRADER, Keilinschriften u. d. Alte Testament[3] 524f.

[5]) E. H. MEYER, Verh. d. Philologenvers. in Leipzig, 1873, 194, MG.

[6]) Vgl. auch NECKEL, Walhall 67.

„Himmelswiese“, d. h. „Paradies“, aisl. *vangr* „Aue“, got. *waggs* „Paradies“, wörtl. „Wiese“[1]) gehört. Was aber das erste Glied bedeuten mag, ist schwer zu sagen: man hat an *Nerthus* gedacht,[2]) aber lautlich ist dies unmittelbar unmöglich. Kluge[3]) denkt an Hels Bruder, den riesischen Vater der Nacht; in *-sna-*,[4]) sieht er synkopiertes *suna* „Sohn“, wobei man an Hels *meyjar* denken soll. Dieser *Nįǫrve* aber scheint mir ein alter Todesdämon gewesen zu sein und nichts als der „Fessler“ bedeutet zu haben. Daß in der Vorstellung der verschiedensten Völker das Seil und der Strick als Symbol des Todes eine Rolle spielen, ist bekannt genug.[5]) Dazu kommt ein anderes: Eine Norne wird H. Hund. I, 4 *nipt Nera* genannt, und die Vermutung, dieses *Neri* sei eine Nebenform zn *Nįǫrve*, liegt auf der Hand.[6]) Für die Norne aber paßt das Bild des Seiles jedenfalls besonders gut. Somit kommen wir sowohl für *Nįǫrve* < **nerhwa-* als ags. *neorh-* auf den bekannten Stamm germ. **(s)nerh-* „binden“ in ahd. *snerhan* „zusammenziehen, knüpfen, schlingen“, *snaraha* „Strick, Schlinge“, ags. *sneare* „Schlinge“, aisl. *snara* „Schlinge“, mnd. *snere* „Schnürband“, idg. **(s)ner(k)-* in gr. *νάρκη* „Krampf“, arm. *nergev* ‘tenuis’; verwandt sind auch ags. *ȝe-sneorcan*, altnord. *snerkia*,[7]) lit. *narȳs* „Schlinge“ usw.[8]) Die „Söhne“ oder „Kinder“ des „Fesslers“ **niorh-s(u)na* = *neorxna* sind natürlich die in „Todesbanden“ liegenden Toten selbst. „Totenaue“ also wäre der eigentliche Sinn dieses Wortes, das dann von den Christen als Bezeichnung ihres Paradieses aufgenommen wurde.[9])

Wie bei der Elfenschönheit, so läßt sich auch hier beweisen, daß diese Vorstellungen von einem *Elysion*, von einem wunderholden Feenland, mit dem alten Glauben an die Leichendämonen zusammenhängen: *Rosengarten* ist nur ein Ausdruck für *Friedhof*, wie er in Volksliedern und Grabinschriften bezeugt ist. Es genügt hier für uns der Grabspruch[10]):

---

[1]) s. dazu W. Braune in seinen Beitr. 40, 434 m. Anm.

[2]) zuletzt Feist, Kultur d. Indogerm. 331.

[3]) ZfdWortf. 8, 144 f.

[4]) da $x = hs$ ist.

[5]) Weiteres darüber folgt unten.

[6]) s. Detter-Heinzel, Sämundar-Edda II, zu Vǫlusp. 8, S. 18.

[7]) Lidén, Arm. Stud. 65 ff.

[8]) Vgl. dazu aisl. plur. *bǫnd, hǫpt* „Götter“ zu sing. *band, hapt* „Band, Kette“, s. auch H. Petersson, Einige Bemerkungen zu den Götternamen Mitra u. Varuṇa in den Studier tillegnade Essaias Tegnér, 1918, S. 232.

[9]) Verfehlt jedenfalls ist die Deutung von A. Leitzmann, PBB. 32, 60 ff. und O. Ritter, Anglia 33, 467.

[10]) E. H. Meyer, MG. 171. Zu Wackersberg in Bayern soll nach Schwebel, Tod u. ew. Leben 255, nur diese Grabinschrift für Männer üblich sein.

Hier lieg ich im Rosengarten
und muß auf Weib und Kinder warten.

Welch ein ergreifendes Sehnen nach einem Sterben in Schönheit liegt dieser Vorstellung vom Rosen- und Feengarten zugrunde; wie rührend sind diese immer wiederkehrenden Bemühungen angsterfüllter Menschenherzen, des Todes dräuenden Stachel abzubrechen, die finstere Modergruft zum duftenden Rosenbeet[1]) umzugestalten und den Todeszustand selbst als ein beglückendes Weilen im Lichtglanz erträumter überirdischer Wundergärten zu deuten!

Totendämonen rauben also nach alter Vorstellung nicht nur gewaltsam Menschen, sondern sie verlocken mit allen möglichen Mitteln Sterbliche in ihr Reich. Dabei wird in gewisser Hinsicht Sterben und Tod als Vermählung und Ehe mit einer Todesgottheit gedacht. Dieser Gedanke ist für unsere Untersuchung von größter Wichtigkeit: denn hier liegt der Grund für die Berührung von der Todesgöttin mit der Liebesgöttin, von der Verwandtschaft der „verhüllenden" Todesdämonin mit der entrückenden, liebereizenden Fee. Jeder Tote vermählt sich der Todesgöttin! Auch für das klassische Altertum läßt sich dieser uralte Gedanke nachweisen: „die Männer und Jünglinge betreten den Thalamos der Persephone",[2]) die Frauen und Mädchen werden als Todesbraut von Hades entführt. Nach Apollod. III, 197 müssen alle Frauen sterben, die sich dem Minos hingeben[3]): Minos ist ein Todesgott, der Totenrichter, und wer dem Todesdämon sich vermählt, ist für die Menschen tot; denn er lebt nun im Reiche der Toten.[4]) Von einem *Ἅιδης νύμφιος* ist Anth. Graeca[5]) VII, 492, 6 die Rede: *νύμφιον Ἀίδην κηδεμόν' εὑρόμεθα*: *'Orcum, cui nupsimus, salutis defensorum nactae sumus'*.[6]) Besonders bekannt ist die Stelle

[1]) Man vgl. auch die *rosalia* der Römer, eine Abart der Parentalien, wo Rosen an Gäste verteilt wurden, und die slavischen *Rusaljen* „Frühlingstotenfeste", auch die russ. русаля недѣля, s. zuletzt darüber MURKO, W. u. S. 2, 142f. Der Name der slavischen Nymphen, der *Rusalki = manes,* ist von dieser Verwendung der Rose als Totenblume hergenommen.

[2]) MAASS, Orpheus 219.

[3]) s. GRUPPE, Gr. Mythol.[2] 708; RADERMACHER, Die Erzählungen d. Odyssee 6.

[4]) Ganz unrichtig will RADERMACHER a. a. O. damit die Vorsicht vergleichen, mit der Odysseus sich zu Kirkes Umarmung versteht: hier ist nur die Angst vor der zauberkundigen, tückischen Hexe das herrschende Motiv; unbedenklich läßt er sich ja Kalypsos Liebe gefallen.

[5]) ed. Jac.

[6]) Auch auf Grabinschriften findet sich diese Anschauung, vgl. z. B. KAIBEL, Epigr. Gr. Nr. 90, p. 30: *ψυχὴ δ' εὐσεβέων οἴχεται εἰς θάλαμον*, oder *Περσεφόνας θαλάμους* Nr. 203, p. 74.

aus Sophokles' Antigone, wo die Heldin ihren Kerker ein Brautgemach nennt[1]):

> *ὦ τύμβος, ὦ νυμφεῖον, ὦ κατασκαφὴς*
> *οἴκησις ἀείφρουρος, οἷ πορεύομαι*
> *πρὸς τοὺς ἐμαυτῆς, ὧν ἀριθμὸν ἐν νεκροῖς*
> *πλεῖστον δέδεκται Φερσέφασσ' ὀλωλότων.*

Hades als Bräutigam Iphigeniens wird bei Euripides Herakl. 476 ff. erwähnt.[2])

Ganz bekannt ist ja die Vorstellung von der Nonne als der Braut Christi. Auch für den Norden ist dieser Gedanke, daß der Tod die Hochzeit mit einem Dämon sei, nachzuweisen: sie liegt letzten Grundes allen den Geschichten von den Verlockungen durch Elben zugrunde, daß sogar im Walkürenglauben dieses Motiv von den buhlerischen Todesdämonen zum Teil zu Tage tritt, vermutet mit beachtenswerten Gründen NECKEL, Walhall 86 ff.

In der Dichtung, als „dichterische Übertragung" hält sich die uralte heidnisch-derbe Auffassung von erotischen Todesgottheiten bis heute. Bei SHAKESPEARE sagt Romeo, als er vor seiner scheintoten Geliebten steht[3]):

> *Warum bist du so schön noch? Soll ich glauben,*
> *Der körperlose Tod entbrenn' in Lieb',*
> *Und der verhaßte, hagre Unhold halte*
> *Als sein Buhle hier im Dunkeln dich?*

Man braucht nur an die deutschen Ausdrücke *Todesbraut* oder an die Lenorensage zu erinnern, um die alte heidnische Anschauung auch in unserer Gegenwart wiederzufinden.[4]) Ganz überraschend deckt sich folgende Stelle aus E. T. A. HOFFMANNs Erzählung „der Elementargeist" [5]) mit jenen heidnischen Vorstellungen von der Walküre und Todesbraut: „*Festlich geschmückt hatte sich die Erde, wie eine sehnsüchtige Braut, um die dem Tode geweihten Opfer, die im blutigen Kampf gefallenen Helden, zu empfangen in ihrem dunkeln Brautgemach*".[6])

---

[1]) 891 ff.

[2]) Für weiteres Material vgl. namentlich E. FEHRLE, Kultische Keuschheit im Altertum, Relig. Vers. u. Vorarb., 1910, VI, 17 ff., mit reicher Literatur.

[3]) V, 3.

[4]) Vgl. auch O. SCHWEBEL, Tod und ewiges Leben 216 ff.

[5]) Sämtl. Werke, ed. E. Grisebach, 13, 137.

[6]) In PUCCINIs Oper „Bohème" werden die Fieberflecken auf den Wangen der todkranken Mimi als „*Kuß des Todes*" bezeichnet (Ende des letzten Bildes).

Auch das Umgekehrte kommt vor, daß nämlich eine Elbin ins Menschenland gelangt und dem sterblichen Manne als Gattin folgt. Da aber ist fast stets der Ausgang unglücklich. Nur so lange das Geheimnis der elbischen, übermenschlischen Abkunft treu gehütet bleibt, sei es das Geheimnis des Namens oder der Herkunft, mit andern Worten, so lange der Dämon — *„verhüllt“* bleibt, ein *Hulder* im wörtlichen Sinne, ist eine glückliche Verbindung mit Menschen im Menschenland möglich:

Erkennt ihr ihn,
so muß er von euch gehn!

Diese Seite des Elbenglaubens ist im Melusinentypus vertreten, wie ihn Kohler[1]) behandelt hat.

Folgt dagegen der Sterbliche dem elbischen Wesen in sein Element, so ist der Liebesbund ein ewiger, aber für die Menschen, für seine Verwandten und Angehörigen ist er tot, er ist durch unüberwindliche Klüfte auf ewig von den Lebendigen getrennt. Diese Vorstellung, daß der Mensch nach dem Tode im Liebesbunde mit Totendämonen, ja mit der Todesgöttin selbst lebt, scheint sogar auch bei der nordischen *Hel* noch nachweisbar zu sein. *Hermoðr* sieht bei seiner Hadesfahrt seinen Bruder *Baldr* auf dem Hochsitze sitzen[2]): dies ist doch nur denkbar, wenn er als Herr des Reichs, also als *Hels* Gatte, gilt. So verkündet *Hel* nach Saxo[3]) dem *Baldr*, daß sie am anderen Tage in seinen Armen ruhen werde. Deutlich ist diese Vorstellung ferner in Strophen des *Gísli Súrsson* ausgesprochen[4]): 23. *„Die Frau bot dem Krieger an, mit ihr ihr graues Pferd zu reiten; da war die Frau freundlich gegen den Dichter; die Frau sagte, daß sie mich ohne Betrug heilen würde; ich erinnere mich der Worte der Frau darüber.“* 24. *„Die herrliche Frau wies dem Dichter einen Sitz an, wo Daunenpolster lagen; das vergesse ich niemals, und die kluge Frau führte mich mit sich; der Dichter bekam ein weiches Bett; ich sah keine Unebenheit im Bette.“* 25. *„Hierher wirst du, Krieger, beim Tode gewiß kommen, sagte die Frau zum Dichter; dann sollst du, freigebiger Mann, über diesen Reichtum und die Frau selbst gebieten; das wird zum Glück für uns beide.“* Daß diese Frau niemand anders sein kann als *Hel* bedarf keiner Worte. Ähnlich sieht im grönländischen Atlilied *Glaumvǫr* im Traume, daß göttliche Frauen den

[1]) Ursprung der Melusinensage.
[2]) s. Gylfag. 49.
[3]) 124, 77 ed. Holder, s. oben S. 42.
[4]) s. Ausg. von Finnur Jónsson, 1903, Sagabibl. 10, S. 79, Nr. 23 ff.

Gunnar „küren“[1]) und zu ihren Bänken einladen.[2]) Vielleicht darf man hier erinnern, daß nach keltischer Vorstellung das Land der seligen Geister ein Frauenland ist, wo jedem neuen Ankömmling seine Gattin bestimmt wird[3]); entsprechend CRESTIENS *l'Isle as pucelles* im Chevalier au lyon 5257 berichtet HARTMANN VON AUE, Iwein 6321 von einem *Iuncvrouwen wert*, ULRICH VON ZATZIKHOVEN im Lanzelot 4685 und HEINRICH VON DEM TÜRLIN, Krone 17469 von der *meide lant.*[4])

Doch gestaltet die Sehnsucht des Menschen nach Glück und Seligkeit dies Leben solcher von Elben entrückten Sterblichen mit allen möglichen Wonnen aus; wie schon jene Schaffung des späteren Kriegerparadieses in *Valhǫll*, wie auch der Name „*Rosengarten*“ für Friedhof und Grab beweist, schmückt man die Natur des Jenseits mit üppiger Pracht aus, und die dort weilenden Geister sind keine verwesenden Leichen mehr, sie führen ein götterähnliches Dasein; sie sind Götter geworden. Natürlich sind solche freundlichen Bilder vom Jenseits Balsam für geängstigte, von Todesfurcht gefolterte Menschenherzen. Dies ersieht man namentlich aus den keltischen Sagen vom Feenland jenseits des Meeres, wie schon die oben angeführte Stelle von *Condla* zeigte (S. 80).

Auch ein keltischer Name für „Feen“ dürfte, wenn ich anders recht sehe, eine weitere sprachliche Analogie abgeben. Denn mir. *siabrœ* „böser Geist“, neuir. *siabhra* 'a spirit, a fairy', schott. *siabhrach* 'a fairy' möchte ich auf **su̯eibro-*, bzw. **sěibro-* zurückführen und sie mit aisl. *sveipa* „schleudern, umhüllen“, ags. *swæpels* „Mantel“, aisl. *sveipr* „Windung, weibliche Kopftracht“, ahd. *sweif* „Kreis, umschließendes Band, Schwanz“, aisl. *sveipa* „Hülle“, schwed. *svepe* „Blätterkranz um eine Blume“ vergleichen. Diese Formen eines idg. **su̯eib-* hatten schon in der Ursprache zahlreiche reimende Nebenstämme: **su̯eib-* in ahd. *sweifan* „schwingen, sich schlängeln“, **u̯eip-* in ahd. *weibōn* „schwanken, schweben“, ai. *vepate* „zittert, bebt“, **u̯eib-* in nd. *wippen*, lit. *wȳburiu* „wedle“, **sqeip-* in gr. *σκοῖπος* wohl „Töpferscheibe“ nach Hes., ahd. *scība* „Scheibe“, **qseip-* in ai. *kṣipáti* „wirft“ usw.: kurz schon in indogermanischer Zeit ist bei diesem Worte die Anlautvariation infolge von Satzsandhi und Reimwortbildung üblich gewesen, und es hat wenig Berechtigung, alle Varianten und Alternationen unter einen Hut bringen zu wollen, wobei dann Gebilde wie

---

[1]) *kjósa.*

[2]) Atlamǫl 25: *til bekkja sina*; vgl. zu den Stellen NECKEL, Walhall 86 und oben S. 42f. über die Vorstellung von der lüsternen *Hel.*

[3]) ZIMMER, ZfdA. 33, 260f. 281; HERTZ, Spielmannsbuch 385.

[4]) HERTZ, ebd.; dazu LOT, Romania, 1895, 24, 330.

*qsu̯eip-[1]) herauskämen. Wir dürfen daher in diesem Falle mit umsoweniger Bedenken die keltischen Worte teils auf *su̯eibro-, teils auf *seibro- zurückführen. Für die letztere Form, die durch Dissimilationswirkung von u̯—b begünstigt war, spricht nämlich cymr. *Gwenn-hwyfar* — nicht *chwyfar —, der Name von Arturs sagenberühmter Gemahlin, der eigentlich „weiße Elfe“ bedeutet und wegen des entsprechenden irischen *Findabair* alt sein muß. Haben wir mit unserem Vergleich recht, dann würde kelt. *s(u̯)eib-ro- eigentlich der „verhüllende“ oder „umwindende, bestrickende“ Dämon gewesen sein: das Suffix *-ro-* diente hier zur Bezeichnung der tätigen Person. Sachlich habe ich dieser Deutung nach unseren vorhergehenden Ausführungen nichts hinzuzufügen: denn die Frage, wieso die Elbin zu Arturs Gemahlin wurde, und wie damit *Ginevras* Charakter in den hierhergehörigen Sagen stimmt, habe ich hier nicht zu erörtern.

Kurz sei nur an die Sagengestalt der *Viviane* erinnert, die als echte „Umhegerin“ *Merlin* in dem Zauberbann der Weißdornhecke festgehalten hat: auch sie bietet sachlich eine gute Analogie.

Wenn cymr. *Gwenn-hwyfar*, ir. *Findabair* ‘weiße Elfe’ bedeutet, so läßt sich daran der Name der irischen Feen, der *Síde*, anknüpfen. Zwar hat man dieses Wort mit der Sippe von griech. ἕδος, lat. *sedeo* usw. verglichen; aber trotz lat. *Novensiles, Novensides* „neueingesetzte Götter“ scheint mir der Bedeutung wegen dieser Vergleich wenig empfehlenswert. Stokes[2]) machte auf cymr. *echwydd*[3]) ‘tranquillity’ aufmerksam, so daß sich die in den irischen Texten selbst gegebene Gleichsetzung von *síde* „Fee“ mit *síð* „Friede“ bewährt hätte. Vgl. die Stelle LU, 120 a = Windisch, Kurzgef. ir. Gramm., S. 119: *„Dodeochadsa“, for in ben, „a tírib beó áit inna bí bás nó peccad na imorbus. Domelom fleda buána can rithgnom, cáin comrag leind cen debaid. Síd mór itám, conid de suidib nonn ainmnigther ǽs síde.* Nach der Übersetzung Thurneysens[4]): „Ich komme“, erwiderte das Weib, „aus den Ländern der Lebendigen, da wo es nicht Tod gibt noch Sünde. Wir schmausen fortwährend, ohne Speise zu rüsten; schöne Geselligkeit haben wir ohne Streit. In großem Frieden[5]) leben wir, darum nennt man uns Side“.

Dieser Kombination ist aber kaum Glauben zu schenken. Thurneysen hat lat. *sīdus* verglichen, wofür ich jedoch sachliche Anhalts-

[1]) oder ähnliche papierne Präparate.

[2]) BB. 23, 57.

[3]) aus **ex-sēd-*.

[4]) Sagen aus dem alten Irland, 1901, 74; s. o. S. 80.

[5]) irisch *síd*.

punkte vermisse.[1]) Ich möchte *síde* auf urkelt. **su̯eidi̯o-* zurückführen und sie als die „weißen, lichten Geister“ deuten: lit. *svidùs* „blank“, *svidù, svidė́ti* „glänzen“. Ja, mit *gwynn* „weiß“, ir. *find* kann sogar lautliche Verwandtschaft bestehen, wenn wir Nasalierung jenes Stammes **su̯eid-*, **su̯id-* annehmen (und „bewegliches *s-*“); vgl. griech. *ἰνδάλλομαι* „erscheine, zeige mich“. Sachlich stimmt diese Deutung aufs beste: *Gwynn* ist zugleich König der Elfen und der Toten.[2]) Der cymr. *Gwynn ab Nudd* ist die Entsprechung des gäl. *Find mac Nuadhad*; bei cymr. Dichtern wird er öfters erwähnt, so bei *Davydd ab Gwilym*. Er ist der Fürst der Elfenfamilie und wohnt in einem unsichtbaren Schloß im Nebel und Sumpf.[3]) Ein festes Kompositum bildet das irische Wort *bánsíde* „weiße Side, Feen“, neuir. *beansidhe*, engl. *banshee* geschrieben: weiße Kleidung ist ein Hauptkennzeichen der *Síde*: Weil Patrick und seine Begleiter weiße Gewänder trugen, hielt man sie für ‘*Viri Side*’.

Bei diesen irischen *Side* läßt sich sehr schön die doppelte Natur der Totengeister und lockenden Totendämonen beobachten: einerseits wohnen sie in Hügeln, und sie werden im Buch von Armagh *dei terreni* genannt[4]); auch nach dem heutigen Volksglauben bewohnen diese Feen Höhlen und Berge; aber auf der anderen Seite sind sie auch die seligen Bewohner von *Mag Mell*, wohin man in gläsernem Schiffe fährt, sie besitzen die Äpfel vom Lebensbaum und genießen so ewige Jugend. Auch sind sie musikliebend und von unsagbar lichter Schönheit: kurz, all die Züge, die wir bei dem Volksglauben der Germanen vorfanden, könnte man mit leichter Mühe aus der keltischen Literatur belegen.[5]) Nur darauf will ich hier noch aufmerksam machen, daß in der altertümlichen *Echtra Nerai*[6]) die *Síde*

---

[1]) ‘A constellation dwelling of the goth’ MACBAIN, An etym. Dict. of the gael. Lang.[2] 325.

[2]) RHYS, Hibbert Lectures, 1886, 146. 559 f.; LOT, Mabinogion de Kulhwch et Olwen, Introd. 7; WENTZ, The Fairy-faith in Celtic countries 156, Rennes 1909.

[3]) s. STERN, ZfcPhil., 1910, 7, 233. Persische Dichter nennen das Jenseits das „verhüllte Haus“ سرای نهفت *sarāy i nuhūft*; so in einer *Mätnävī* des *Ẓahir eddin Fariabi*, die ich bei JǍMI, Bahāristān VII (= SPIEGEL, Chrestom. persica p. 21) zitiert finde. Es ist erstaunlich, welche Rolle das „Verhüllen“ in diesen volkstümlichen Vorstellungen vom Jenseits spielt.

[4]) WINDISCH, Irische Texte 774; WENTZ 128.

[5]) Es sei nur außer ZIMMER, ZfdA. 33, 260 und Revue des traditions populaires, 1910, 25, 273 auf das schon öfter genannte Buch von WENTZ, The Fairy-faith in Celtic countries verwiesen, in dem reiches Material beigebracht ist, das freilich in echt amerikanischer Weise dann zu — theosophischen, ja öfters spiritistischen Zwecken verwandt wird.

[6]) Revue Celtique 10, 214 ff.

ihre Rolle am *Samain*-Fest spielen, am Fest von Tara, dem christlichen *All-Saints-Day*, das als einstiges Toten- und Seelenfest anzusehen ist. Man vgl. damit die litauische Bezeichnung für „Gründonnerstag“ *vėliũ velýkos* „Geisterostern“.

Wie alt diese Vorstellung von dem umhegten Feengarten ist, der ein Eden und ein Kerker zugleich darstellt, zeigt die sprachliche Analyse des Worts *Paradies* selbst: aw. *pairi-daēza-* bedeutet noch eine ringsherum gehende, sich zusammenschließende Umwallung, Umfriedigung. Daraus erst hat sich die Bedeutung „Garten, Park“ in griech. *παράδεισος*, armen. *partēz*, einem iranischen Lehnwort, und dem np. پالیز *pālēz* entwickelt. Wie Laurins Rosengarten mit einem Goldfaden umhegt ist, wie die Inseln der Seligen durch breite Meeresgürtel vom Land der Sterblichen abgetrennt sind, so war auch das Paradies einst nur ein schönes, mauerumfriedigtes Gefängnis ...

An solchen Sagen lernen wir immer besser verstehen, wie mit dem Fortschreiten der religiösen Gedanken die „umhüllenden, verbergenden“ Todesdämonen aufgefaßt wurden: der Mann, der ihrem lockenden Werben nachgibt, genießt zwar im Elbenland, sei es im Korallenpalast auf dem Meeresgrunde, sei es im Innern eines Berges oder auf einem fernen Atlantis alle Wonnen einer Götterliebe: bezahlen aber muß er dies Glück mit seinem irdischen Dasein, mit seinem Leben, seinem Menschentum.

10.

Eine „Verhüllerin, Verbergerin“ wie Kalypso ist auch, der Etymologie ihres Namens nach, einst *Frau Holle* gewesen; denn dieser ist engstens mit den besprochenen *Huldren*, insbesondere mit norw. *hulda* „Waldelfe“, aisl. *Hulð* und *Hulda*, dem Namen einer zauberkundigen Geliebten Odins, lautlich verwandt.[1]) Freilich die relativ junge Zeit,

[1]) Welch wundersamer Anklang gelegentlich in Wörtern ganz unverwandter Sprachen herrscht, ist bekannt: engl. *bad* : pers. بد *bad* „schlecht“ oder mexikan. *teo-tl* „Gott“ ∾ gr. *θεός* (weitere Beispiele aus dem Mexikanischen bei Raoul de Grasserie, Le Nahuatl, langue des Aztèques, Bibl. ling. americ. t. XXV, p. 103, Paris 1903) mögen hier Musterbeispiele sein. An die *Hulda* erinnert so merkwürdig eine biblische Prophetin namens חֻלְדָּה *Hulda* (zu חלד „graben, höhlen“!) 2. K. 22.14; 2. Ch. 34.22), auf die schon Grimm, Mythol.[4] I, 224 hinwies. Luther übersetzte die Prophetin *Hulda*, mit bewußter Anlehnung an die Gestalt des deutschen Aberglaubens. Auch der Name des 5. Paradieses der Moslemen, خلد *ḫuld*, klingt stark an und gäbe manchem Freund semitischer Wortdeutungen Anlaß zu schaumglänzenden

aus der wir von dieser *Frau Holle* der Sagen und Märchen Kunde haben,[1]) bringt es mit sich, daß manche Forscher dieser Figur mit übertriebenem Mißtrauen entgegengetreten sind: in der Periode der germanischen Mythenforschung, in der es nach S. Bugges Vorgang Mode wurde, alle heidnischen Überlieferungen als Umbildungen christlicher oder gelehrter Einflüsse hinzustellen, richtete sich begreiflicherweise auch gegen diese Gestalt der Zweifel. Aber trotz alledem ist es nicht gelungen, die Ursprünglichkeit der „Frau Holle" anzufechten. Eine alte Göttin war sie zwar nicht; *Hulda* war die Führerin der „Hollen" oder „Holdichen", der „verhüllten" Geister und Todesdämonen, und somit finden wir hier genau dieselbe Gestalt vor wie die norwegische *Huldra, Huldre, Hulde*: wie sich dort aus der Anzahl der *Huldren* eine etwas persönlicher gedachte Todesgottheit entwickelte, so ist es genau mit Frau *Hulda* in Deutschland gewesen. Man hat besonders Gewicht auf die Behauptung gelegt, *Frau Holle* sei keine Erbin altgermanischen Heidenglaubens, sie sei insbesondere keine gemeingermanische Göttin gewesen oder in ihrem Wesen sei kein Nachhall altgermanischer Mythen zu verspüren. Dies halte ich nur zum Teil für richtig. Wie denkt man sich denn bei diesen Voraussetzungen das Entstehen einer solchen Gestalt in Volkssage und Volksglauben? Soll erst in spätmittelalterlicher Zeit und in christlicher Umgebung eine so heidnisch empfundene Figur entstanden sein? Der Glaube an die *Hollen*, norw. *Huldren*, die „verhüllten Gespenster" war jedenfalls nicht älter als der an eine etwas persönlicher gedachte Todesgottheit, die als deren Herrscherin und Anführerin galt. In der Tat haben wir ja oben in den Gottheiten idg. **Kol̥io*, germ. **Halja*, aisl. *Hel*, altgerm. *Nehalennia* und *Hludana* Beweise dafür gefunden. Somit bleibt es dabei: in der Gestalt der mhd. *Hulda* und der *Frau Holle* klingt der uralte Glaube an die verhüllte Totengottheit und ihr gespenstisches Gefolge nach: daß deshalb *Hulda* eine streng persönliche altgermanische Göttin war, die man mit Opfer und Kult verehrt habe, ist damit gewiß nicht gesagt. Fast alle elbischen Züge lassen sich in den Sagen von *Frau Holle* aufzeigen, und die nordische *Hel* war ja auch nur eine Dämonin, keine voll ausgebildete Gottesgestalt.

Hypothesenschlössern: wäre es eine griechische Dämonin, so würde noch heute eine ganz erkleckliche Reihe von Forschern für Entlehnung des Namens aus dem Semitischen eintreten.

[1]) Die ältesten sicheren Belege gehören erst dem 16. Jahrh. an. Am bekanntesten ist Luthers „*Fraw Hulde mit der Potznasen*", s. Golther, Handb. d. germ. Mythol. 491 f. Indirekt freilich bürgt trotz Kauffmann, PBB. 18, 150 die Stelle im Corrector des Burchard von Worms für höheres Alter des Glaubens, wenn nicht an eine *dea holda*, so doch an die *Holden* oder *Holdichen* (s. unten S. 93).

Je mehr dann beim Erstarken des Christentums die alten großen Gottheiten verblaßten, um so leichter mußten heidnische Vorstellungen von diesen sich auf mehr gespenstische, dämonische Wesen übertragen, wie *Frau Holle* im Volksaberglauben eines geworden ist. So ist es leicht verständlich, daß ihr Züge auch von den alten Himmelsgottheiten anhaften.

Sogar der Name wurde sekundär umgebildet und volksetymologisch mit *hold*, dem mit got. *hulþs* „gnädig“, ags. *hold* „treu, gnädig“, aisl. *hollr* „ergeben, treu, aufrichtig“ verwandten Adjektiv, verquickt. So werden die *Huldren* in Island gerne *liuflingar* „Lieblinge“ genannt. Vgl. im Mhd. den Ausdruck *di guoten*, die *holden*, *die Holdichen*, mlat. *bonae res* „Kobolde“. Man kann die Frage aufwerfen, ob dies nicht ein älterer Beiname sein könnte, da euphemistisch auch sonst Todesgottheiten als „freundlich, gnädig, gütig“ usw. bezeichnet werden: der ai. Todesgott *Śivaḥ*, oder die griech. *Εὐμενίδες*, lat. *benigna Fata*, *boni* von den Toten [1]) sind die bekanntesten Belege dafür. Vor allem muß bei dieser Frage got. *unhulþa*, nhd. *Unhold*, ahd. *unholdo*, as. *unhold*, ags. *unholda* „Feind“ beachtet werden. Beides sind ursprünglich ganz verschiedene Worte: got. *hulþs* und seine Sippe ging, wie Falk und Torp, Norw. Wb. 428 richtig betonen, auf das Verhältnis von Herr und Vasall. Dagegen kommen ahd. *holdo* ‘genius’, mhd. *holde* „Geist“, *wazzerholde* „Wassergeist“, *Frau Holle* usw. von idg. **k̂el-* „verhehlen, verbergen“, wie aisl. *Hel* und wie die *Huldren*.[2]) Da aber beide Stämme gleichlauteten, setzte früh eine Verwirrung ein. Got. *unhulþa* bezeichnet stets den „unreinen Geist“ und gibt griech. *δαίμων*: es mag schon gemeingermanisch **huld-* „verborgen, Totendämon“ volksetymologisch mit *hulþs* „hold“ usw. verwechselt worden sein, da man für bösen Geist **unhulþa-* sagte und dies nur als den „Unhold“ — wie im Nhd. — empfunden haben kann. Lehrreich für diese Unsicherheit ist eine Stelle bei Burchard von Worms, pag. 194a[3]): *credidisti ut aliqua femina sit, quae hoc facere possit, quod quaedam a diabolo deceptae se affirmant necessario et ex praecepto facere debere, id est cum daemonum turba in similitudinem mulierum transformata, quam vulgaris stultitia holdam vocat, certis noctibus equitare debere super quasdam bestias, et in eorum se consortio annumeratam esse?* Statt dieser Lesart schreiben zwei Handschriften vielmehr *Unholdam*.[4])

---

[1]) s. Maass, Orpheus 222.

[2]) Auch der Reim trieb wohl hier wieder sein Wesen, vgl. *Holla* mit *Volla* im zweiten Merseburger Zauberspruch. Belegt sind auch die Reimformen *Rolle* oder *Wolle*, Golther, Handbuch 492.

[3]) s. PBB. 18, 149.

[4]) s. PBB. 18, 150.

Kauffmann[1]) meint *holdam* an obiger Stelle sei die falsche Lesart, dafür sei *unholdam* einzusetzen. Das kann ich nicht gut heißen. Eine Schwierigkeit liegt darin, daß an der Stelle das Wort *holda* auf die daemonum turba in similitudinem mulierum transformata bezogen werden muß; aber wenn man dafür *unholdam* mit den beiden anderen Handschriften einsetzt, wird diese Konstruktion um kein Haar besser. „Burckhard spricht von dem Hexenausritt, von der Nachtfahrt der Holden", bzw. Unholden, bemerkt Kauffmann ganz richtig; folglich sehe ich in dem Schwanken der Überlieferung eben ein Schwanken der Benennung selbst. Wir haben hier ein sprachlich sehr interessantes Spiel vor uns: offenbar ist die Reihe got. *unhulþa*, as. *unhold*[2]) ahd. *unholda*, mhd. *unholde*, nhd. *Unhold* die vom christlichen Standpunkt ausgegangene Bezeichnung, deren Sinn als „feindlich gesinnter Dämon" empfunden wurde; letzten Endes beruht diese Prägung aber auf einer Volksetymologie, indem die „verhüllten Dämonen", die *holden*, mit got. *hulþs*, aisl. *hollr*, ags. as. ahd. *hold* „ergeben, hold" zusammengebracht wurden, mit denen sie ursprünglich nichts zu tun hatten. Die alte, daher in heidnische Zeit hinaufreichende Bezeichnung der Dämonen liegt vor eben in ahd. *holdo* „Genius", mhd. *holde* „Geist", *wazzerholde* „Wassergeist", aisl. *huldumaðr*, *huldukona*, *huldufolk*, norweg. *Hulla*, *Huldre*, *Huldra* „Name der Waldfrau", isl. *Huld*, den deutschen *Hollen* oder *Holdichen* und gerade in *Frau Hulda*, bzw. *Frau Holle.* In Mitteldeutschland redet man von *Hollen*, im Oberdeutschen von *Holden*; es gibt *Hollen*berge, und ein *Hollen*zopf ist nichts als ein Synonym von *Weixelzopf*, *Wichtelzopf*.[3]) Die Bezeichnung *Unholde* war also die Folge einer Volksetymologie und ging in erster Linie von christlicher Seite aus. Doch ist es möglich, daß auch schon vom heidnischen Standpunkt die Gestalt des Aberglaubens sich in zwei Prinzipe gespalten hatte, was dann das Aufkommen der Reihe „Unhold" erst recht begünstigte. Auch bin ich von Kauffmanns Versuch, die Variante im cod. R der Madrider Nationalbibliothek[4]): *quam vulgaris stultitia frigaholdam vocat* als eine in den Text geratene Glosse striga zu *(un)holdam* zu deuten, nicht recht überzeugt. Wir werden sofort sehen, welch zahlreiche Züge *Frau Holle* oder *Hulda* mit *Frigg* und *Freya* teilt, so daß die Nebeneinanderfügung von *Frigg* und *Hulda* keineswegs überraschen kann; gewiß verlangt die Annahme, daß ein an den Rand geschriebenes *striga* 1.) als *friga* verlesen

---

[1]) a. a. O. 150.
[2]) im Heliand.
[3]) s. oben S. 68.
[4]) aus dem Jahre 1105.

und 2.) in den Text geraten und 3.) gerade mit *holda* als Kompositum vom Schreiber vereinigt worden sei, bedenklich viel Streiche des Zufalls für sich. Jedenfalls aber, mag man nun lesen, was die Handschrift tatsächlich bietet, oder mag man von **striga holda* ausgehen, — jedenfalls wird durch diese Variante der spanischen Handschrift jene Stelle bei Burckhard von der *holda* gegen die Konjektur *unholda* entschieden verteidigt. Wie man die Schwierigkeit der Konstruktion *daemonum turba in similitudinem mulierum transformata, quam vulgaris stultitia holdam vocat* erklären mag, ist eine Frage für sich. So gut Kauffmann[1]) an einen ursprünglichen Genetiv pl. **unholdon* dachte, dürften wir vielmehr ein **holdon* dafür einsetzen. Vielleicht ließe sich auch an einen schwachen Gen. Sing. **Huldûn* denken? an *Hulda* als Anführerin des Hexenheeres, wie es später die Sage von Frau Holle oft erzählt? Wie dem aber auch sei, diese Stellen behalten für den Glauben an die *Hollen* und ihre Anführerin *Holle*, *Holda* ihren ungeschmälerten Wert.[2])

Während *Frau Holle* wesentlich in Mitteldeutschland verehrt wurde, erscheint dieselbe Gestalt in ganz Oberdeutschland unter dem Namen *Berchta*, *Perchta*. Auch hier ist eine merkwürdige Doppelauffassung denkbar: ahd. *beraht*, mit got. *baírhts*, as. *berht*, ags. *beohrt* verwandt, bedeutet „hell, glänzend"; so kann *Berchta* die „Glänzende" besagen. Aber was soll ein so allgemeiner Beiname? *Berchta* kann aber auch zu ahd. *bergan*, *pergan* „verbergen" gezogen werden — und damit haben wir ein Synonym von *Holla*. Sachlich ist dabei zu bedenken, daß *Holla* und *Berchta* genau dieselbe Göttergestalt ist, nur eben in der lokalen Benennung unterschieden, wie *Nerthus*, *Nehalennia* und *Hludana* in älterer Zeit. Wir entscheiden uns somit für die letztere Ableitung,[3]) weil wir damit eine einheitliche Auffassung erhalten.

Von den vielen Sagen und Erzählungen über *Holla* und *Berchta*, die man bei Mannhardt, Germ. Mythen 255 ff., E. H. Meyer, G. M. 274 ff., 282 ff., MdG. 424 ff., Herrmann, DM.[2] 393 ff., Golther, Hdb. 497 ff., Mogk, Gr. d. germ. Ph. 278, § 35, R. M. Meyer, Altgerm. Relig. 115 behandelt findet, hebe ich hier nur einige Einzelzüge hervor, die für unsere Absicht wertvoll sind. Von *Frau Holle* wird berichtet, sie sei nur vorn eine schöne Frau, hinten aber hohl wie ein Backtrog. Sie weilt in Bergen und im Erdinnern, wo zugleich Quellen und Gewässer sich

---

[1]) a. a. O. 150.

[2]) Die Stelle bei Joh. Herolt: *Dianam, in vulgari die frawen unhold,* s. PBB. 18, 150, bleibt gleichfalls als Beleg für *Frau Holle* nach dem, was wir oben über das Verhältnis von *hold* : *unhold* bemerkten.

[3]) s. auch de la Saussaye, The Religion of the Teutons, 1902, 273.

finden. In den 'zwölf Nächten' zieht sie um, wie die nordische *Huldra* bei schlechtem Wetter an der Spitze ihrer Herde umgeht. Wenn es schneit, schüttelt *Frau Holle* ihr Bett, regnet es, so wäscht sie ihren Schleier, nebelt es, so heizt sie in ihrem Felsberg ein. Tote gehen zu *Frau Holle* ein; das weiß noch das Märchen, in dem sich das Mädchen, weil es die Spule verloren hat, in den Brunnen stürzt. So kommt es in *Frau Holles* Reich, der Weg führt vorbei an schönen Wiesen und grünen Auen — also an der Elbenwiese. So liegt auch der berühmte *Frau-Hollenteich* südöstlich von Kassel in der Nähe einer Wiese, aber rings von Felsen eingeschlossen.

Wir sehen, alle diese Züge lassen gar keinen Zweifel darüber, daß *Frau Holle* ursprünglich eine chthonische Dämonin war,[1]) und nicht das Symbol von Wolken und Sonnenstrahlen, wie die Wolkenmythologen wollten. Wenn sie mit Schnee, Regen und Nebel in Verbindung gebracht wird, so ist dies bei ihrer Zugehörigkeit zur *Nifl-hel* ohne weiteres verständlich. Sagt doch schon die Völve, die Odin aus der Gruft weckt, von sich[2]):

vask snivin snjóvi ok slegin regni
ok drifin dǫggu, dauþ vask lengi.

„ich war von Schnee beschneit, vom Regen getroffen und beträufelt vom Tau: tot war ich lange". Als *Helgi* seiner Gruft entsteigt, deckt Reif sein Haar, sein Leib trieft vom Leichentau. Ganz ähnlich sind die Sagen von *Berchta*; auch sie zieht durch die Lüfte, namentlich in den zwölf Nächten. Am *Perchtenabend*[3]) zieht sie um: wehe den faulen Spinnerinnen, die den Flachs nicht abgesponnen haben! Dieser Perchtentag ist das Ende der zwölf Nächte und wird durch Maskerade und Mummenschanz gefeiert.[4]) Dabei ist es höchst interessant, daß man bei diesen Aufzügen eine „*schöne*" und eine „*schiache*", d. h. häßliche *Percht* unterscheidet. Die schönen Perchten kommen nachmittags in der Landestracht, die schiachen aber, von 12 Burschen dargestellt, tragen schwarze Schaffelle, haben die „Perchtenhaube" auf dem Kopf und hölzerne Teufelsfratzen vor dem Gesicht.[5]) Sollte dies uns nicht ein weiterer Hinweis sein, daß man auch in früherer heidnischer Zeit schon „holde" und „unholde" Berchten unterschied? daß wir also einen weiteren Anlaß zu jener Verwechslung von *Holda* mit *hold* noch

---

[1]) Oder vorsichtiger gesagt, daß Züge chthonischer Gottheiten auf die junge Gestalt des Volksglaubens übertragen wurden.

[2]) Bald. draumar 5, 3. 4.

[3]) am 6. Januar.

[4]) s. Fehrle, Deutsche Feste und Volksbräuche, S. 26 ff.

[5]) s. Fehrle, a. a. O. S. 26 f.

im heutigen Volksbrauch finden? War einmal *Holda* und die *Holden* mit *hold* zusammengebracht, so nannte man sie in ihrer Eigenschaft als alte Totendämonin, auch vom heidnischen Standpunkt, *unhold*; ein und dieselbe Gestalt wurde also bald so, bald so bezeichnet, sie erscheint in zwei entgegengesetzten Prinzipien, wie auch z. B. die *ljós-álfar* und die *dǫkk-álfar*.[1]) Eine Parallele dafür bietet die doppelte Benennung der *Urmen*, wie die Zigeuner ihre Schicksalsfeen heißen.[2]) Denn diese werden entweder die „guten"[3]) oder „bösen"[4]) genannt, „je nachdem sie einen „guten" oder „schlechten" Einfluß auf den Lebenslauf des Menschen ausüben".[5]) Ähnlich reden die Neugriechen von den Nereiden als den „guten Herrinnen,[6]) den „guten" Mädchen,[7]) den Glückspenderinnen,[8]) andrerseits aber hat die christliche Anschauung diese altheidnischen Gestalten verdunkelt und zu beflecken gesucht, so daß dieselben Wesen auch als „Teufelinnen"[9]) gelten. Unter den Moiren[10]) stehen sich eine *Καλουμοῖρα* und eine *Κακουμοῖρα* scharf gegenüber;[11]) man unterscheidet ferner einen guten und bösen Schutzengel.[12]) Das gleiche finden wir in unserer mittelalterlichen Lehre, daß jeder Mensch nicht nur einen, sondern zwei Engel habe. Im „wilden Jäger" hat Bürger diesen Glauben benutzt; sein Graf ist auf beiden Seiten von einem Engel umschwebt; der lichte zur Rechten ist sein Schutzgeist, der finstere zur Linken sein böser Dämon. Diese Auffassung von der Spaltung der Holda in zwei entgegengesetzte Prinzipien dürfte für jene doppelte Benennung von Wert sein; dazu kann dann später die Verachtung, vielleicht auch die abergläubische Scheu der Christen vor solchen Gestalten heidnischen Glaubens.

In Sagen spielen die Hollenberge eine große Rolle; solche gibt es am Main, in Schleswig-Holstein und an der Mosel. Berühmt ist der Meißner bei Kassel mit dem Höllental und dem Frauhollenteich, aus dem die Kinder kommen. Auch gibt es ein thüringisches *Holloch*, die Höhle des Rosenstein, aus der die „weiße Frau" der Hebamme

---

[1]) Gylfaginning 17.
[2]) Weiteres unten.
[3]) *lače.*
[4]) *misexe.*
[5]) H. v. Wlisocki, Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner, S. 3.
[6]) *ἡ καλαὶς κυράδες.*
[7]) *ἡ καλαὶς ἀρχόντισσαις.*
[8]) *καλότυχοι.*
[9]) *διάβολοι.*
[10]) ngr. *ἡ Μοίραις.*
[11]) s. B. Schmidt, Volksleben der Neugr. I, 92. 98. 126 mit Anm. 3. 180. 212.
[12]) *καλός* und *πονηρὸς ἄγγελος.*

die Kinder reicht. Vor allem aber muß der Kyffhäuser und der Hörselberg bei Eisenach genannt werden.

Im Kyffhäuser wohnt *Frau Holle* und reicht dem Eintretenden einen Trunk, beschenkt ihn auch wohl mit Gold[1]); dort pflegt sie den Kaiser Friedrich[2]): Wir haben den Nachhall an den *Elbentrunk*, dessen Genuß den Tod bringt. Bei aller Verschiedenheit im Äußeren, wie es der große Zeitunterschied natürlich mit sich bringt, darf man an den Trunk erinnern, den *Hel* dem erwarteten *Baldr* bereitet nach der Edda[3]); Odin fragt:

hveim eru bekkir baugum sánir,
flet fagrliga flóiþ gulli?

„für wen sind die Bänke mit Ringen belegt und die Sitze bestreut mit hellblitzendem Golde?", worauf die *Vǫlva* entgegnet:

Hér stendr Baldri of bruggin mjǫþr,
skírar veigar, liggr skjǫldr yfir.

„hier steht für Baldr der Met gebraut, der schimmernde Trank, ein Schild liegt auf ihm". Wie des alten Kaisers Bart durch den Steintisch gewachsen ist, so wird erzählt von einem Schläfer *Hankerl*, dessen Bart gleichfalls zweimal um den steinernen Tisch vor ihm wuchs; *Hankerl* aber ist ein Ausdruck für Zwerge.[4])

Des Hörselbergs Bewohnerin heißt *Holde* oder *„weißes Weibchen"*[5]): für uns aber ist heute der Hörselberg der *Venusberg*, *Frau Venus* haust in ihm.

Wie in Laurins Burg und anderen Elbenschlössern hört man zu günstiger Stunde rauschende, fröhliche Festmusik oder verführerisch lockende Klänge tönen, im Hörselberg kommen alle Hexen zusammen.[6]) *Venusberge* sind auch sonst aus allen Teilen Deutschlands bekannt:[7]) So gibt es einen hessischen Venusberg, einen Venusberg bei Ufhausen zwischen Freiburg und Breisach, in den ein *Schnew-burger* einkehrt, einen Venusberg bei Saalfeld und bei Fallbach in Vorarlberg. In

---

1) Mannhardt, Germ. Mythen 446.

2) Nordd. Sagen 216.

3) Baldr. dr. 7.

4) Schönwerth, Sagen der Oberpfalz 2, 316; Laistner, Sphinx 2, 186.

5) Mannhardt, Germ. Myth. 255. 263. 424. 427; Witzschel, Sagen aus Thüringen 1, 229 f.

6) Grimm, Myth.[4] 780.

7) Belege schon bei Grimm, Myth.[4] 780 Anm.; Kluge, Der Venusberg, Beil. z. „Allg. Ztg." 23./24. März 1898 = Bunte Blätter S. 28 ff., Freiburg 1908; K. Nyrop, Tannhäuser i Venusbjaerget, Kopenhagen 1909.

Schlesien spricht man von *Venus*bergen, *Venus*steinen, *Venus*leuten, in der Nähe von Saalfeld bei Reichmannsdorf im Meiningischen liegt ein Venusberg. Grimm[1]) erwähnt eine Stelle des Eob. Hessus bucol. idyll. 5,[2]) die wegen des interessanten Inhalts für unseren Gedankengang wertvoll ist:

aspicis aërio sublatum vertice montem,
qua levis occidui deflectitur aura Favoni,
horrisonum latio vicinus nomine dicit,
qui Nessum bibit undosum Verarimque propinquum.
isthoc ante duas messes cum saepe venirem,
ignarus nemorum vidi discurrere larvas
saxa per et montes tanquam nocturna vagantes
terriculamenta et pueros terrere paventes,
quas lamias dicunt, quibus est exemptile lumen,
quas vigiles aiunt extra sua limina lyncas
esse, domi talpas, nec quenquam cernere nec se.

Statt '*Venusberg*' sagt man in manchen Gegenden '*Urschelberg*' nach der *Ursula*, die, wie oben gezeigt, die verchristlichte *Nehalennia* = *Hludana* ist.[3]) So treffen wir auch hier wieder enge Verbindungsfäden an, die all die besprochenen chthonischen Gottheiten verknüpfen.

Wie *Frau Venus* anstelle von *Frau Holle* kommt, läßt sich nicht mehr im einzelnen scharf nachweisen; es werden verschiedene Gründe hier mitgespielt haben: der fremde Name mag aus der lateinischen Vagantenpoesie stammen, da *Venus* schon in den carmina Burana begegnet;[4]) in noch älterer Zeit wird mit Venus *Frija-Frigg* wiedergegeben; von anderen Zeugnissen abgesehen, beweist dies bekanntlich der Name *Freitag*, ahd. *frîatag*, ags. *frígedæg*, die germanische Übersetzung des röm. *dies Veneris*. Ebenso heißt das *Farrenkraut*[5]) im Germanischen isl. *Freyjuhár*, dän. *Fruehaar*, *Venusstraa*, nhd. dial. „*Use leiven Fruen Haar*".[6]) Oben[7]) haben wir schon die alte Verbindung *Friga-holda* kennen gelernt. Insbesondere darf ich an unser obiges Ergebnis[8]) erinnern, daß der Tod eines Sterblichen oft als Verführung zur Ehe, als Ehe mit einer Elbin gedeutet wurde,

[1]) Myth.[4], III. Nachtr. S. 282.
[2]) Anf. des 16. Jahrh.
[3]) s. auch Hertz, Aus Dichtung u. Sage, 1907, 170.
[4]) Kluge, Bunte Blätter 55.
[5]) Adianthum capillus Veneris.
[6]) Söhns, Unsere Pflanzen[5] 46.
[7]) S. 92.
[8]) S. 83 f.

die ihn in ihr Todesreich gelockt hatte. Dies wird wohl auch der Grund sein von jener seltsamen Vorstellung, daß Elben vorn schön wie eine Göttin der Schönheit, aber hinten von Wurmfraß entstellt gedacht werden:[1]) sollten Todesdämonen mit ihren Reizen locken, so mußten sie schön sein; es kam somit zu jenem befremdlichen Kompromiß.

Jedenfalls läßt sich weiter zeigen, daß *Venus* d. h. *Frija-Frigg* auch als eine Totengottheit vorgestellt wurde, wenn auch andere Vorstellungen ein wesentlich individuelleres Bild von ihr geschaffen haben und überhaupt ihre Gestalt aus anderen Vorstellungen erwachsen ist.[2]) Das Eddalied *Hyndlu-ljǫþ* zeigt *Freyja* auf dem Totenritte,[3]) um eine *Völve* zu erwecken, wie dies sonst *Óðinn* tut. *Folkvang* ist ihre Totenhalle, wohin sie ihre Toten bringt, vgl. Grimn. 14:

Folkvangr 's enn niundi, en þar Freyja ræþr
sessa kostum í sal:
halfan val hón kýss hverjan dag,
en halfan Óþinn á.

„F. ist der neunte, hier trifft *Freyja* die Entscheidung über die Sitze im Saal, die Hälfte des Leichenhaufens kürt sie an jedem Tag, die andere Hälfte aber Odin“. Diese Halle wird Sn. E. I, 304 *Sessrúmnir* genannt. Eine berühmte Stelle der Egilssage c. 78, 19 muß ich hierhersetzen. Als der Skalde seinen Lieblingssohn *Bǫðvarr* verloren hat, liegt er in seinem überwältigenden Schmerz drei Tage und Nächte, ohne Speise und Trank anzurühren. Von weiter Ferne kommt seine Tochter *þorgerðr* auf die Kunde von dem Unfall, um mit dem Vater zusammen zu sterben; als man sie auffordert, erst etwas zu essen, sagt sie: *engan hefi ek náttverð haft ok engan munn ek, fyrr en at Freyju, kan ek mér eigi betri ráð, en faðir minn* „nicht habe ich zu Abend gegessen und werde es auch nicht tun, bevor ich bei *Freyja* bin; ich weiß mir keinen besseren Rat als mein Vater“.

In dieser ihrer Eigenschaft als Todesgöttin heißt die Göttin geradezu *Valfreya*,[4]) ihr Federhemd *fjaðrhamr* heißt auch *valhjamr.*[5]) Dieser Zug ist für unsere Untersuchung von größter Bedeutung: die Göttin der Schönheit und Liebe, die nordische Aphrodite,

---

[1]) s. oben S. 71 ff.

[2]) s. MOGK, Grd.² 373; denn daß *Freyja* ursprünglich nur Totengöttin war, wie A. OLRIK, Danske Stud, 1910, 3 f. meint, möchte ich nicht glauben.

[3]) *valsinni* Hdl. 6³.

[4]) Niála c. 174.

[5]) Mythos vom Seelenvogel und Kampfraben, vgl. WEIKER, Der Seelenvogel in der alten Literatur u. Kunst, 1902.

Freyja wurde auch als Totengöttin gedacht und hat, wie *Hel*, eine Totenhalle. Diese *Valfreya* erinnert mit ihrem *valhjamr* an die Walküren.[1] Wenn sie Schenkin der Götter ist,[2] so beruht dies auf dem Motiv des Elbentrunks, wie ja auch *Hel* dem Kommenden den Becher kredenzt. Neckel[3] vermutet sogar in ansprechender Weise, daß der Ruf *Freyjas* als Dirne sich hierauf gründe: die Todesgöttin genießt die Liebe der gefallenen Helden, wie auch die Walküren ursprünglich buhlerische Schlacht- und Todesdämonen gewesen zu sein scheinen.[4] Da jeder sterbende Held sich *Freyjas* Liebe erfreut, muß sie zur *Venus vulgivaga* werden. Wir werden bald Analogien dazu kennen lernen.[5]

Daß *Frigg* mit *Freya* und *Nerthus* ähnliche Züge teilt, und daß beide Göttinnen *Frigg* und *Freyja* geradezu miteinander vertauscht werden, ist bekannt.[6] Aber auch Züge, welche die spätere *Frau Holle* der Sage mit diesen nordischen Göttinnen gemein hat, gibt es in Menge, und bei dem Mißtrauen, das manche der Gestalt des deutschen Volksglaubens entgegenbringen, dürfte es sich lohnen, ein paar Punkte hier zusammenzustellen: alte Vorstellungen können auf eine relativ junge Gestalt des Aberglaubens übertragen sein (s. S. 91).

Frau Holle bringt die Kinder aus ihrem Teiche,[7] Frauen, die in ihrem Teich baden, erlangen Kindersegen: ebenso ist *Freyja* die Göttin der Ehe und Fruchtbarkeit, *Frigg* sendet König *Reris* Gattin den fruchtbar machenden Apfel,[8] *Freyr*, *Freyjas* Bruder, der Gott der Fruchtbarkeit und Zeugungskraft, schickt an die schöne Riesentochter Gerd elf Goldäpfel;

Frau Holle dreht das Spinnrad in ihrer Grotte, Spinnen und Weben ist ihre Lieblingsbeschäftigung, gute Spinnerinnen lohnt sie, faule Mädchen erleiden ihre Bestrafung: so denkt sich der Nordgermane *Frigg* mit dem Spinnrocken als Hüterin und Leiterin des Haushalts;

Frau Holle lebt gern an Teichen und Weihern, worin sie badet und dann als Vogel davonfliegt: *Freyja* hat ihr Federkleid,[9] mit dem sie als Vogel durch die Lüfte fliegen kann;

---

[1]) Neckel, Walhall 87.

[2]) Sn. 85.

[3]) a. a. O. 87.

[4]) Neckel, a. a. O. 77 ff.

[5]) Vgl. auch oben die Bemerkungen über die Auffassung des Todes als einer Hochzeit, S. 83 ff.

[6]) Es genügt hier ein Verweis auf Mogk, Grdr. d. g. Ph. 369, § 73.

[7]) Witzschel, Sag. aus Thür. 2, 68; Meier, Schwäb. Sag. 263; Rochholz, Schweizers. 1, 228. 242.

[8]) Vǫlsungas. Cap. 1.

[9]) *fjaðrhamr* oder *valhamr* s. o. S. 98.

Frau Holle, als *Holde*, erscheint mit langem, goldigen Haar, ihr Leib ist weiß wie Schnee, sie trägt ein langes weißes Kleid, ein Schleier deckt Haupt und Schultern: so ist *Freyja* die schönste der Göttinnen,[1]) die selbst der Riesen Liebeslust erregt;

wie *Frigg-Freyja* spendet auch *Frau Holle* Fruchtbarkeit und Gedeihen allem Wachstum, sie segnet die Fluren, ihr läßt man in der Umgegend von Göttingen die letzten Büschel Fruchtähren bei der Ernte auf dem Acker stehen mit den Worten: '*vor Frû Holle*';[2])

Frau Holle zieht auf einem Wagen um, auf einem Kreuzweg, dieser uralten Kultstätte chthonischer Geister, zerbricht dieser Wagen *Frau Holles* oder *Berchtas* in den Zwölfnächten. Nach Pröhle, Harzsag.[2] 87 fährt *Frau Holle* mit dem Teufel in einer schwarzen Kutsche; aus dem Urschelberg bei Pfullingen kommt ein Wagen heraus und fährt durch die Luft: die Umzüge der *Nerthus* und *Frigg* sind ebensolche Analogien, wie die indische *Rathayātrā*, der Wagenauszug *Viṣṇus*. Sogar in dem späteren *Narrenschiff* findet sich dieser Brauch noch, in dem *Venus* und *Hulda* vereinigt sind;[3])

dann aber reitet auch *Frau Holle* einen Schimmel, *Frau Holle* und *Berchta* sind an der Spitze der wilden Jagd;

besonders erinnert die Sage vom Schmerz *Hollens* um ihren erschlagenen Mann an *Friggs* Trauer um den toten *Baldr* und *Freyjas* Klagen um den verlorenen *Oð*; *Freyjas Tränen* ist „Kenning" der Skalden für 'Gold'. Dieser Sagenzug muß besonders beachtet werden, weil er auch in der Sage von *Leto* und ihren Klagen um ihr geraubtes Kind eine so auffallende Ähnlichkeit aufweist. „*Freyja* hat viele Namen, deswegen weil sie sich selbst verschieden nannte, als sie auf der Suche nach *Oð*s Aufenthalt war", Gylf. 35.

Nach Wolf, Hess. Sagen 10, 182 liegt bei Fulda im Wald ein vielgefurchter Stein; hier weinte *Frau Holle* so bitterliche Tränen um ihren Mann, daß es den Stein erweichte. „Alle Nacht von elf bis zwölf kommt die Frau Holle nach den drei Brotsteinen im Walde bei Andreasberg; wer die drei Steine wieder in Brote, die sie früher gewesen, verwandeln könnte, würde Frau *Holle* erlösen".[4]) Mit Recht vergleicht Laistner die *πέτρα ἀγέλαστος*, den Klagestein, auf dem Demeter saß in der Trauer über den Raub der Kore. Wieder finden wir hier eine seltsame Übereinstimmung in Sagen von der Todesgöttin und der Liebesgöttin.

---

[1]) Gylfag. 35.

[2]) Herrmann, GM.[2] 304.

[3]) s. Grimm, Myth.[4] 223, Anm. 2, III, 86; man vgl. den Dionysoswagen und Athenas Schiff im Festzug der Panathenäen und oben S. 62.

[4]) Laistner, Sphinx II, 303 nach Pröhle, Harzsag. 1, 135.

Frau Holle bellt manchmal wie ein Hund[1]): *Freyja* wurde samt *Óðinn* „Hund“ gescholten von dem Isländer *Hjalti Skeggason*, der sich auf dem Allþing 999 nicht enthalten konnte folgendes Lästerverschen zu sprechen:

Sparek eige goþ geyja,
grey þykke mér Freyja,
æ mon annat tveggja:
Óþenn grey eþa Freyja.[2])

„Ich unterlasse es nicht die Götter zu schmähen, eine Hündin scheint mir *Freyja*; stets wird eins von beiden sein: Odin ist ein Hund oder *Freyja*“. Seinen christlichen Glaubenseifer mußte er, schlecht wie die Welt nun einmal ist, mit dreijähriger Acht büßen.

Es mögen solche gemeinsamen Züge zwischen der altheidnischen Göttin der Schönheit und Liebe und der sagenhaften späteren Frau Holle einmal zeigen, daß eine Menge echtheidnischer Vorstellungen, wenn auch verworren und nicht ohne Widerspruch mit sich selbst, noch an der späten Sagengestalt haften und sich alle an *Frau Holle* und *Berchta* angeschlossen haben. Sodann aber versteht man, wieso *Venus* für Frau Holle eingesetzt werden konnte, da auf diese Sagengestalt sich ja manche Züge der heidnischen Liebesgöttin vererbt hatten. Vor allem aber muß man zahlreiche volksetymologische Umbildungen beachten, die es den Gebildeten nahe legten, den Namen *Venus* aus Dialektformen herauszuhören. Denn das Volk sprach *Fenus*, *Fenesleute*, *Fennigsberg*; daneben sind eine Menge ähnlich lautender Formen nachgewiesen: *Feensweiblein*, *Fenigsberg*, *Feinigsberg*, *Fähnske-Dinger*, *Feenigsweiblein*,[3]) *Veniloch*, *Finisloch*, *Fendesberg*, *Venediger*, *Venediger Fräulein*, *Fang*, *Fängge*, *Fehmuome* usw.[4]): bei solchem Namensspiel muß die mit exakten Lautgesetzen arbeitende Sprachwissenschaft ihr *non liquet* aussprechen. In der Schweiz ist an Stelle von Frau Venus *Vrene*[5]) getreten,[6]) Venus wird auch *feine* genannt,[7]) eine Nebenform zum richtigeren *feie*; auch heißt sie *een broosche eluinne*. Die schwäb. Form ist *Frîna*, *Frêna* mit einem

---

[1]) Witzschel, Sagen aus Thür. 1, 189; Herrlein; Sagen des Spessarts 89; E. H. Meyer, GM. 281, § 365.

[2]) Njála, ed. Finnur Jónsson 102, 16 (= p. 239 d. Sagabibl. 13). Die Strophe wird auch sonst überliefert, s. Jónsson z. Stelle.

[3]) Phönix!

[4]) Nachweise u. a. bei Laistner, Sphinx II, 190 ff.

[5]) von *Verena*.

[6]) s. Rochholz, Drei Gaugöttinnen 155.

[7]) Grimm, Myth.[4] III, 130.

n-Suffix.[1]) Soviel wage ich jedenfalls zuversichtlich zu behaupten: Frau *Venus* trat ein für echtdeutsche, alte Gestalten des Volksglaubens und ist nicht nur „eine mittelalterliche Wiedergeburt der altitalischen Göttin in den Kreisen weltfroher Kleriker“, wie KLUGE[2]) sich die Sache denkt. Es wäre schlechterdings unbegreiflich, warum gerade diese Göttin in den Liedern der Minnesänger so oft begegnet, wären nicht heimische Sagengestalten wie *Frau Holle* oder *Berchta* sachlich mit dem klangvollen Namen der altrömischen Göttin zusammengebracht worden.

In der Dichtung des deutschen Mittelalters sind *Venus* und *Frou Werlte* identisch. Auch die Vorstellungen von dieser Gestalt sind im Grunde rein heidnisch, wenn auch christliche Gedanken den Teufel und die Hölle an Stelle des alten Totendämons und Totenreiches gesetzt haben: denn in *Frou Werlte* und *Frou Venus* müssen wir ganz verblaßte und verschwommene Züge der alten **Halja* wiedererkennen. Wir haben oben bereits gesehen, daß auch *Frou Werlt* einen wurm- und schlangenzerfressenen Rücken hat; in dem erwähnten Gedicht Walthers von der Vogelweide ist sie Kellnerin oder Schankmädchen eines Wirtshauses, das dem Teufel gehört: für *Baldr* aber sind wie für einen erwarteten Gast im Reich der *Hel* die Bänke bereitet und die Metbecher gerüstet. Daß man dies in der Tat so aufgefaßt hat, beweist der vom Tode gebrauchte Ausdruck *gista* „Gast sein, übernachten, einkehren“: Forn. ald. sog. 1, 106: *ver skulum á Valhǫll gista í qveld*; *við munum í aptan Óðinn* ebda 1, 423, *lifið heitir herra, ek man hjá Óðni gista* ebda 2, 366;[3]) auch von Walhall werden ähnliche Ausdrücke gebraucht, wie Njál. cap. 89: *mun sá maðr braut rekinn ur Valhǫllu ok þár aldrei koma.* Auch sei an die lat. Formel erinnert: *amica tellus ut des hospitium ossibus.* In römischen Grabinschriften bittet der Hinterbliebene geradezu den Toten: *rogo te, expedi mi hospitium.*[4]) Für die Griechen ist Hades der „gastliche“: *πολύξενος* Aesch. fragm. 228 Nauck², *τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κεκμηκότων* Aesch. suppl. 157, Sophokles Oed. Col. 1570: *ἐν πύλαισι πολυξένοις.*[5]) *Yamas* Scharen erfreuen sich vor allem an Speise und Trunk unter schönbelaubtem Baum,[6]) wie die germanischen Einherjar Met und Schweinebraten verzehren — offenbar die altnordische Leibspeise. Oft ist der Teufel als der *hellewirt* bezeichnet. GRIMM, Myth.⁴ III, 4238

---

[1]) s. W. HERTZ, Aus Dichtung und Sage, 1907, S. 167.

[2]) Bunte Blätter 54.

[3]) s. GRIMM, Myth.⁴ 668.

[4]) CIL. X, 1, 2641; s. MAASS, Orpheus 210. Ebd. S. 221 wird über schmausende Selige gehandelt.

[5]) s. USENER, Götternamen 361, Anm. 27.

[6]) ZIMMER, Ai. Leben 412.

führt treffend des Leonidas Heldenwort an: *hodie apud inferos cenabimus.* Besonders erinnert an die heidnische Methalle die volkstümliche Vorstellung vom *Nobiskrug* und der *Nobisschenke*, nd. *Naberskrôch*, worin die Toten würfeln und Karten spielen. So sagte man vom Sterben auch: *wir werden in Nobishaus einkehren!* Der *Nobiswirt* ist der *Hellewirt*, der Teufel, der unter dem Namen *Pinkepank*[1]) vor der Hölle ein Wirtshaus hat. In der Hölle gibt es eine gemütliche Ecke, wo die leichten Sünder nach dem Volksglauben hingelangen, und nach dem Behagen, mit dem die Sage diese Stätte ausschmückt, scheint es für eine Hölle dort allerdings recht lustig zuzugehen: die Stube ist eine pechschwarze[2]) Rauchkammer, von Spanlichtern erhellt, Kellner sind die Teufel. „Da trinken sie Bier und Schnaps, schnupfen Bresil, rauchen Dreikönigsknaster, karten, paschen, beluxen einander, zerkriegen sich, raufen, werden wieder gut mitsammen, ringen, häkeln, singen Schnaderhüpfeln".[3]) Schwere Bierbrauer und rundliche Wirtinnen sind vor allem vertreten; man hört das Rollen der Kegelkugeln und das Poltern aller Neune.[4]) Hier haben wir ein Volks-Elysion, wie es derberer pfälzischer und bajuvarischer Feuchtfröhlichkeit entspricht.[5])

---

[1]) nach SIMROCK, Deutsche Sagen[5] 444.

[2]) Vgl. sprachlich abg. *pьkъ* „Hölle", ngr. *πίσσα*, alban. *pirë* „Hölle", eigentlich „Pech".

[3]) PANZER, Bayr. Sagen I, 97.

[4]) ROCHHOLZ, Deutscher Glaube u. Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, 1867, I, 211, wo noch weiteres Material; SCHÖNWERTH, Sagen der Oberpfalz III, 121. 142; auch E. H. MEYER, German. Mythol. 174, § 234.

[5]) Es bedarf kaum eines Hinweises auf THOMAS prächtige Schnurre vom Postsekretär im Himmel, um zu erweisen, daß manch einer aus dem Volk jenes pechschwarze Stüberl im „Nobiskrug" den Inseln der Seligen mit ihren immergrünen Auen vorziehen würde. Bemerkenswert und humorvoll bleibt nur, daß man das Trinkerparadies in christlicher Zeit wohl oder übel als Chambre separée der Hölle abzweigen mußte. Im übrigen gibt es nach dem Volksglauben auch im Himmel manch lauschiges Plätzchen. In einem geistlichen Lied (zitiert bei ROCHHOLZ, a. a. O. 21) heißt es:

. . . als in dem himelriche, da schenkt man Ciperwin,
da sond die edlen selen von minne trunken sin.
die mägde da ze tische gand, die engel singent schôn,
der hailig geist ist schenker, Maria kellerin.

(UHLAND, Volksl. 881.) In einem anderen Volkslied (ROCHHOLZ ebd., SIMROCK Volkslieder Nr. 339f.) geht es noch derber her:

Margareth backt Küchlein gnug,
Paulus schenkt den Wein im Krug.
Lorenz hinter der Kirchentür
Tut sich auch bewegen,
Tritt mit seinem Rost herfür,
Tut Leberwürst drauf legen.

Somit ist auch die Szene jenes originellen Gedichtens: „*Frô Werlt, ir sult dem wirte sagen*“ nicht ein bloß dichterischer Einfall Walthers, sondern sie beruht ganz auf volkstümlichen Vorstellungen seiner Zeit.

Für uns Moderne ist der *Hörselberg* und *Frau Venus* heute durch die Tannhäusersage und ihre Bearbeitung als Musikdrama durch Richard Wagner bekannt. Diese Sage ist, wie schon Uhland[1]) und andere gezeigt haben, nichts als eine „christianisierte Elbengeschichte“.[2]) Ich lege Wert darauf, daß wir nicht durch zufälliges Vergleichen und Hineingreifen oder auf Grund sachlicher Ähnlichkeiten nach der Methode mancher vergleichenden Sagen- und Märchenforscher auf diese Sage geraten sind, sondern auf dem Wege der Etymologie, indem wir an Hand der Sprachwissenschaft uns durch die mannigfaltigen Vorstellungen von der Göttin „Verhüllerin, Verbergerin“, hindurchzufinden suchten. In der Tat aber bietet die Tannhäusersage, sehen wir nur einmal von den christlichen Zutaten ab, auffallende Ähnlichkeiten zu der Kalypsoepisode, von der wir ausgegangen sind.[3]) Dies betonen wir nicht etwa, um daraus einen „indogermanischen Mythos“ zu rekonstruieren — nichts liegt uns ferner, als ein solches Spiel —, wohl aber sind es dieselben Vorstellungen, die ohne speziell indogermanisch sein zu müssen, zu beiden Sagen geführt haben: diesen volkstümlichen Sagenstoff hat dann hier wie dort die Dichtkunst als Rohmaterial aufgenommen, poliert und geglättet und zum individuell geschauten Kunstwerk gestaltet.

„Frau Welt“ — sagt Golther in seiner trefflichen Abhandlung „Tannhäuser in Sage und Dichtung des Mittelalters und der neuen Zeit“,[4]) — „Frau Welt, die in des Teufels Dienst und Auftrag hohe Wirtschaft führt und allerlei Versuchungen übt, war den Dichtern des 13. Jahrhunderts ein greifbares, körperliches Sinnbild. In der Tannhäusersage des 13. Jahrhunderts war vielleicht Frau Welt die Verführerin, in deren Wonnen und Wundern der ritterliche Sänger so lang schwelgte, daß dem reuigen Sünder kein Ablaß mehr zuteil

---

Wer unserem Gedankengang gefolgt ist, weiß, woher diese zunächst so befremdenden Ansichten herstammen, und sieht mehr in solchen Liedern als bäurische Entartung.

[1]) Schr. 7, 601 f.

[2]) Vgl. K. Reuschel, Neue Jahrb. f. klass. Altert., Gesch. u. Lit., 1904, 7, 653 ff.; Dübi, Zeitschr d. Vereins f. Volksk., 1907, 17, 249; Pfaff, Verh. d. 49. Philologenvers. Leipzig 1908, 104 ff.; Elster, Tannhäuser in Geschichte, Sage u. Dichtung; Nyrop, Tannhäuser i Venusberget 1909.

[3]) S. auch Evelyn White, Classical Review 1910, 24, 204. Über weitere Bergentrückungssagen, die uns hier nicht weiter beschäftigen dürfen, vgl. Grimm, Mythol.[4] 794 ff.

[4]) Walhalla-Bücherei III, 1907 = Zur deutschen Sage und Dichtung, 1911, S. 19 ff.

wurde. Im 14. Jahrhundert ist es die Sibylle von Nursia, im 15. Jahrhundert Frau Venus. Die Wunder ihres Zauberberges tun sich auf."

Es ist für uns besonders interessant, daß in dieser ältesten Gestalt der Tannhäusersage in dem Prosaroman des Italieners *Guerino* aus dem Jahre 1391 der Held den Lockungen der schönen Sibylle widersteht: der Zauberberg liegt hier im Herzogtum Spoleto im Gebiet von Norcia.[1]) Ein deutscher Ritter gelangt einst zur ehernen und kristallnen Pforte, welche die Wunder verschloß; auf sein Pochen wird er eingelassen, in Prachtgewänder gekleidet und zur Herrscherin dieses Bergparadieses geführt. Sie eröffnet ihm, acht Tage dürfe er hier verweilen; wenn er den Berg nicht am neunten Tage verlassen habe, müsse er bis zum dreißigsten Tage bleiben, dann bis zum dreihundertunddreißigsten; versäume er auch dann noch die Frist, dann müsse er auf ewig im Berge wohnen. Auch dürfe er sich unter den Damen, die noch keinen Gatten hätten, eine Gemahlin aussuchen. Aber trotz aller Wonnen und Herrlichkeit muß der Ritter, dem bei solchen Freuden die Zeit im Fluge enteilt, bald eine böse Entdeckung machen: jeden Freitag um Mitternacht verlassen die schönen Frauen ihre Gatten und schließen sich mit der Herrin des Bergs in besondere Kammern ein, wo sie einen ganzen Tag bis Samstags um Mitternacht weilen — als Nattern und Schlangen.[2]) So wird der Ritter gewarnt; er merkt, daß er beim Teufel haust, und am 330. Tage trennt er sich von der Totenkönigin samt ihren holden Dienerinnen und gelangt unter dem Wehklagen der Bergbewohner wieder an die Oberwelt.

Die Fortsetzung der Geschichte, wie der Ritter sich vergebens um Absolution bemüht und dann schließlich weinend und in Verzweiflung doch wieder in die Sibyllengrotte geht, ohne jemals wieder gesehen zu werden, gehört nicht mehr hierher. Man wird bemerkt haben, wie jenes Motiv von dem schlangenzerwühlten Gespensterrücken hier in gemilderter, freundlicher Weise erscheint, umgebildet nach dem bekannten Grundzug der Melusinenmärchen: An einem Tag in der Woche oder im Monat muß das elbische Wesen, das dem sterblichen Manne sich vermählt, zu dem werden, was es wirklich ist, und eben an dieser Bedingung, die die Neugier des Gatten reizt, und die zugleich trotz aller Liebe dem irdischen Menschen ein geheimes Grauen vor seinem geliebten Weibe einflößt, scheitert dieser ungleiche Liebesbund. Die wahre Natur des elbischen Wesens kommt zutage, sein Geheimnis ist „enthüllt", und so büßt der Mensch, um

[1]) Eine Karte der *Monti Sibillini* bei Norcia findet man bei KLUGE, Bunte Blätter, im Anhang.

[2]) GOLTHER, a. a. O. 28.

sein verlorenes Glück jammernd und voll Reue, daß er es selbst mit seiner unseligen Neugier und seinem unbezähmbaren Mißtrauen verscherzt hat, seine allzutiefe Menschlichkeit mit der Trennung und unstillbarem Liebesweh . . .

Daß die älteste Fassung der Tannhäusersage in italienischer Sprache[1]) vorliegt, hängt damit zusammen, daß überhaupt der Venusberg ursprünglich im Süden gesucht wurde; erst mit dem Einströmen dieser Sage wurden wohl die deutschen *Frau Hollen*berge *Venus*berg genannt. Nach den Vorstellungen fahrender Schüler liegt der Venusberg in Italien, und Bernhard von Breitenbach verlegt den Venusberg in seiner „Reise gein Jerusalem“[2]) gar nach Cypern: „Denn da hat sie gewohnt[3]) und das Land Tusciam genannt nie gesehen, da etlich Leut sie vermeinen in einen Berg verstoßen sein und große Lust und Freud darin haben“. Eine Venusgrotte auf Cypern im 15. Jahrhundert! Damit wären wir denn auf ein Gebiet verwiesen, wo der Aphroditekultus einst in höchster Blüte stand. Man könnte hier eine Verbindung unserer mittelalterlichen Sagen mit der Antike zu ziehen versucht sein.

Dann wäre unsere Venus immerhin schon im Mittelalter mit der Aphrodite Kypris, Kypria, Kyprogenes, Kyprogeneia zusammengebracht worden. Denn der uralte Aphroditekultus auf Cypern wird in der Volkssage auch in die christliche Zeit sich fortgesetzt haben. Wurde doch auf Cypern das Grab der Aphrodite gezeigt. Kreuzfahrer, die ja auch sonst so viele hellenistisch-orientalische Märchenstoffe ins Abendland gebracht haben, mögen auch vom Kypriskult und einer Venusgrotte auf Cypern mancherlei Sagen gehört haben. Da wir weiter wissen, daß der Minnesänger Tannhäuser auf einem Kreuzzug im Orient gewesen ist und bei Kreta Schiffbruch gelitten hat, wäre es sogar denkbar, daß der historische Tannhäuser von jener cyprischen Venusgrotte unmittelbare Kenntnis hatte. Allein ich habe hier nicht weiter der Entstehung der Tannhäusersage nachzugehen.

Daß der *fraw Venusberg* des Tannhäuserlieds der *Hörselberg* bei Eisenach sei, ist jedenfalls unerweisbar und unwahrscheinlich; jede weitere Ortsangabe fehlt in dem Liede: „Das Tannhäuserlied“, sagt Golther,[4]) „unterläßt jede nähere örtliche Bezeichnung des Venus-

---

[1]) In Sizilien und Kalabrien wird Frau Venus heute als *Santa Vénera* oder *Venere* verehrt; vgl. *Vénnari* dial. = *Venerdi,* Freitag; s. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche III, 47.

[2]) 1486.

[3]) nämlich Frau Venus.

[4]) a. a. O. 39.

bergs, meint jedoch gewiß den italischen oder cyprischen. Die deutschen Venusberge sind alle erst späteren Ursprungs".

Im Schweizer Volksglauben, in dem, wie gesagt, *Verena* anstelle der *Frau Venus* eintrat, haben wir ein wertvolles Zeugnis für die germanische Fassung der Elbensage, eine Fassung, jedenfalls ursprünglicher als die Darstellung des hochdeutschen Tannhäuserlieds von 1515. Ich muß wenigstens den Anfang der St. Gallener Redaktion des Lieds hierhersetzen:

Danuser war ein wundrige Knab,
grauß Wunder gôt er go schaue;
er gôt wol uf der Frau Vrenes Berg
zu dene drî schöne Jungfraue.

Er schaut zu einem Fensterli î,
grauß Wunder kann er da schaue;
drum gôt er zu dem Frau-Vrenesberg,
zu dene drî schöne Jungfraue.

Die sind die ganze Wuche gar schö
mit Gold und mit Side behange,
händ Halsschmeid a und Maiekrö:
am Suntig sind s'Otre und Schlange.

Jetzt tritt es bald ins siebente Jahr —
so brichtet die alte Märe —
daß er ein graußer Sünder war,
sin Seel verdammet wäre . . . . .

Indem ich nur auf das Schlangenmotiv und den Zeitraum von sieben Jahren aufmerksam mache, wende ich mich zu der zweiten Schweizer Fassung: hier findet Tannhäuser, wie der dän. Ritter *Oluf*, die Elbinnen zunächst beim Ringelreihn im grünen Wald:

Welle groß Wunder schauen will,
der gang in grünen Wald uße.
Danhuser war ein Ritter guot,
groß Wunder wollt er schauen.

Wann er in grüenen Wald uße kam,
zuo denen schönen Jungfrauen,
sie fiengen an ein langen Tanz,
ain Jahr war inen ain Stunde.

„Danhuser, lieber Danhuser mein,
welt Jer bei uns verbleiben?
ich will Euch die jüngste Tochter gä
zuo ainem eliche Weibe."

„Die jüngste Tochter, die will ich nit
sie treit den Teufel in ire,
ich gsehs an ire brun Augen an,
wie er in ire tuot brinnen.“ —

„Danhuser, lieber Danhuser mein,
du sollest uns nit schelten,
wann du kommst in diesen Berg,
so muoßt du es etgelten.“ —

Frau Vrene hat ain Feigenbaum,
er leit sich drunter zu schlafen,
es kam im für in seinem Traum
von Sünden sol er laßen . . . . .

Hier ist der Zug sehr altertümlich, daß Tannhäuser unter einem „Feigenbaum“, der *Frau Vrene* gehört, einschläft und von Reue im Traum ergriffen ward; denn viele Sagen berichten, daß die Verlockung und Entführung von Menschen durch elbische Wesen unter einem besonderen Zauberbaum stattfand[1]): engl. *ympetre* ist „Elfenbaum“, in altfranz. Lais schläft die Heldin wiederholt *soz une ente, soz une ente bele* ein.[2]) Daß vor allem der Holunderbaum ein Totenbaum ist, hat man[3]) überzeugend belegt: die alten Preußen opferten ihrem Todesgott unter Holunderbäumen, Holunderzweige werden mancherorts bei Beerdigungen getragen; nie schlägt ein Blitz in den Holunderbaum. Den Toten gibt man ein Kreuz aus Holunderholz mit ins Grab, und „in Thüringen, einem der Hauptgebiete des Hollakultus, pflanzte man früher große Holunderbüsche an beiden Enden des der großen Spinnerin geweihten Leinfeldes“.[4]) Im dän. ist *hyldemor* mit dem *Holunder*, dän. *hyld* ebenso zusammengebracht worden, wie *ellefolk* mit *elle* „Erle“, ahd. *elira* neben *erila*; Goethes *Erlkönig* verdankt diesen wundersamen Ausgleichungen seinen Namen: Herder, der das dänische Lied für seine Sammlungen herangezogen hatte, faßte *elle* im Sinn von *Erle*: der *Erlkönig* ist aber eigentlich ein Elfenkönig.[5]) Daß *Holunder*, ahd. *holuntar*, mnd. *holder*, dän. *hyld*, norw. *hyll* mit *Frau Holle* auch sprachlich zusammenhänge, wie z. B. Söhns, Unsere Pflanzen⁵ (1912), 60 ff. meint, das ist nun freilich nicht gut haltbar: denn ahd. *holuntar* kann mit *holdo* nichts zu tun haben. Möglicherweise ist russ. кали́на „Maßholder, Schneeball“, bulg. *kalína*

---

[1]) s. Hertz, Spielmannsb. 359 f.; Kittredge, Americ. Journ. of Phil. 7, 190.
[2]) Lai de Tydorel 30. 373; Lai de l'Espine v. 239.
[3]) Söhns, a. a. O. 62 f.
[4]) Söhns, a. a. O. 63.
[5]) s. Falk und Torp, Norw. et. Wb. 428 u. 443.

„Granatapfel, Eberesche“ verwandt.[1]) Der alte Holunderbaum oder auch die Linde, die in Rosengärten der Elben wächst, ist im Schweizer Volkslied also, um das Seltsame, Feenhafte zu betonen, zum Feigenbaum geworden, wie im Volkslied auch der Ölbaum in den Norden versetzt wird.

Soviel glaube ich jedenfalls gezeigt zu haben, daß die Grundmotive der Sage von Tannhäuser und Frau Venus echt deutsch sind und auf heidnische Vorstellungen von den Elben zurückgehen. Nur die Namen *Venus* und damit auch *Venus*berg wurden etwa seit dem 15. Jahrhundert Mode, nachdem vorher Gestalten wie die Sibylle von Norcia, Frau Werlte und *Frau Holle* oder *Berchta* die Heldinnen der altheidnischen Feensage gewesen waren. Es ist irrig, in der Zaubergrotte der Venus nur ein „Werk italienischer Volksphantasie und glühender Sinnlichkeit des Südens“ sehen zu wollen[2]): mag der Guerino-Roman auch in Einzelheiten auf die Gestaltung der deutschen Sage eingewirkt haben — die Grundmotive der Sage von der Fee im Wunderreich eines Berges sind heidnisch und setzen den alten Glauben an die im Berge hausenden Todesdämonen fort, die Menschen in ihr Reich zu ziehen suchen. Gerade jener Nebenzug, daß die Sibylle von Norcia wie die „drî schöne Jungfraue“ des Schweizer Volkslieds vom Tannhäuser sich an einem Wochentag in Schlangen und Nattern verwandeln müssen, ein Motiv, daß auch sonst in Feensagen begegnet,[3]) ist uns für diese Ansicht von durchschlagender Beweiskraft.

Wie im „Wunderhorn“ Achim von Arnims dann das alte Tannhäuserlied wieder erscheint, wie nun die Romantiker des Stoffs sich bemächtigen, bis es Richard Wagner gelingt, ihm seine dauernde Form zu verleihen — dies geht über den Rahmen unserer Untersuchung hinaus. Aber es verlohnt sich doch, einen Augenblick Halt zu machen in unserer Wanderung und auf den Weg zurückzuschauen, den wir bis jetzt hinter uns haben: zwischen dem rohen Glauben an die vorindogermanische Totengottheit **Koljo* und ihr Gefolge, die verwesenden Leichen, in einer finsteren, barbarischen Vorzeit bis zu dem Kunstwerk vom *Tannhäuser* und der *Frau Venus* mag eine Spanne von gut fünftausendjähriger geistiger Arbeit und fünftausendjähriger Phantasiebetätigung des Volksgeistes liegen! Und doch — wenn heute uns die süß-wollüstigen Zauberklänge die Wunder des

[1]) doch s. Berneker, Slav. et. Wb. 473. Über *Holler* vgl. Kretschmer, Dialektgeographie 203.

[2]) Kluge, Bunte Blätter 54.

[3]) s. R. Köhler, Anz. f. d. A. 11, 78.

Venusberges schildern, so ist dies nur künstlerische Verklärung des uralten Mythos vom menschenlockenden Elbengesang, wie er den Sirenen, wie er auch jener Rheinnixe, der *Lurley*, nachgesagt wird, und es ist doch auch zugleich dieselbe uralte wehmütig-traurige Weise von der Armseligkeit des Menschen, der die höchsten Wonnen der Liebe und Schönheit nur mit seinem Tod erkaufen kann.

11.

Es darf keineswegs unsere Aufgabe sein, an weiterem Sagenmaterial die Verlockung der Menschen durch Elben aufzuzeigen: Mir genügt es, an dem Beispiel der Tannhäusersage, auf die wir lediglich durch sprachwissenschaftliche Erwägungen gekommen sind, einen wichtigen Typus hierhergehöriger Vorstellungen entwickelt zu haben.[1])

Nur éine Sage muß hier noch kurz behandelt werden, weil sie uns wieder einen neuen sprachlichen Beleg für die Vorstellung von der „verbergenden, verhüllenden“ Todesgottheit einbringen wird und somit als Analogie zur Märe von der Nymphe „Verhüllerin“ gelten darf: ich meine unsere Nationalsage von den Niblungen.

Ich setze als von der germanischen Sagenforschung erwiesene Tatsache voraus, daß die ältesten Bestandteile der Niblungensage in religiös-mythologischen Ansichten altgermanischen Glaubens wurzeln: wie die *Brünhild* der nordischen Sage eine Walküre war, ehe sie zur Heldin in der Sigurdsage verwandt wurde, so beweist der Name *Niblungen*, aisl. *Niflungar* allein schon, daß Vorstellungen des alten *Niflheim* und der *Niflhel* hinter diesem sagenhaften Namen stecken müssen, der erst in späterer Zeit auf alle Gegner Siegfrieds übertragen wurde und daher an den Burgunderfürsten hängen blieb.[2]) Eines der zahlreichen Sagenelemente, die selbst schon in der ältesten Gestalt der Sigurdsage einheitlich zu einem neuen Ganzen verschmolzen worden waren, bildete die Verlockung des arglosen Helden durch eine wunderschöne Elbin, die ihm den Trunk reichte, in ihre Nebelheimat: es

---

[1]) Nach MÜLLENHOFFS Vorgang verweist z. B. RADERMACHER, Die Erzählungen der Odyssee 51 ff. auf das mhd. Spielmannsgedicht von Orendel. Vgl. auch CROOKE, Folklore, 1908, 19, 178.

[2]) Vgl. die ahd. Glossen (HERRMANN, D. M.² 111) *nebulo* : *scrato*, *nebulonis scinlæcean*.

ist die einfache Elbinsage, wie wir sie oben von den Huldren erzählen hörten, der *Vergessenheitstrank* ist nichts anderes als der *Trunk der Elbe*, der dem Menschen den Tod und damit Vergessen aller menschlichen Pflichten bringt. Als sich dann später die Motivierung ganz verschoben hatte, als Sigurds Feinde nicht mehr Nachtalben, sondern Angehörige der Burgunder Königsfamilie geworden waren, mußte freilich aus jenem tödlichen Elbentrunk ein Vergessenheitstrank werden, wie er in vielen Märchen und Novellen begegnet: denn der Held blieb ja nun in der Welt der Menschen. So vergißt ein Königssohn eines isländischen Märchens infolge eines Trunks aus einem Goldbecher seine Verlobte,[1]) im schwedischen Märchen schwindet dem Jüngling nach dem Genuß von Pfefferkörnern die Erinnerung an seine Braut[2]) usw. Somit erhellt aufs deutlichste, wie das Motiv vom Vergessenheitstrank aus dem älteren der Elbenspeise hervorging. Nun ist der Name der alten Elbin, deren gefährlichen Trunk der Held genießt, *Grímhildr*: dieser Name ist im Norden nach dem Nachweis Jiriczeks, Zs. f. vgl. Literaturg. NF. 7, 57f, Mitt. d. schles. Ges. Volksk. 1894/5, Heft I, 31 auf Huldren beschränkt. Vor allem aber ist *Grímhildr* ein redender Name, wie griech. Kalypso es ist: anord. *gríma* bedeutet „Gesichtsschirm, Maske, Helm, Larve, Nacht“, so z. B. Fms. III, 158, 12 *hann hafði grímu fyrir andliti* „er hatte eine Maske vor dem Gesicht“.[3]) Es entspricht dem ags. *gríma* m. Maske, Helm“ und „Gespenst“, engl. *grime* „Ruß, Schmutz“, as. *grîma* „Maske“, fries. *grîme* „Maske, dunkler Streifen im Gesicht“. Davon stammen weiter franz. *grimace*, span. *grimazo*, nhd. *Grimasse*. Ein *grímr* ist jemand, „der seinen Namen verbirgt“, wörtlich ein „Vermummter, Maskierter“. *Grím-hildr* bedeutet also „die verhüllte, vermummte, maskierte, verlarvte Kämpferin“[4]) und wird mit diesem — jedem Nordländer also ohne weiteres verständlichen — Namen als dämonisches Wesen der *Niflwelt* gekennzeichnet.[5]) Mit dieser *Maske* und *Larve* ist nichts anderes gemeint als der *huliðs-hjalmr, hulins-hjalmr, huldar-hǫttr*, norw. *hulderhatt*, as. *helið-helm* Hel. 5454, ags. *heoloð-helm, hæleð-helm*, nichts als die *Tarnkappe*, der *Tarnhelm*, die *Nebelkappe*, das *Helkleit*, die *Helkappe*, das *Hel-keplein* der Zwerge. Von dem bösen Zauberer *Egvindr* heißt es fornm. sǫg. 2, 141: *gjǫrði þeim hulids-hjalm* im Sinne von „er machte ihnen Nebel oder Dunkel“. In der Alvíssm. 17f. wird

[1]) A. Rittershaus, Neuisländ. Märchen 52.

[2]) Radermacher, Die Erzählungen der Odyssee 11.

[3]) Weitere Belege bei Fritzner, Ordbog I, 645 oder Cleasby-Vigfusson, Icelandic-English diction. 216.

[4]) Symons, Grundr. d. germ. Philol.[2] II, 26, Boer, Nibelungensage I, 107.

[5]) vgl. auch den norw. *fossegrimen*.

nach den Ausdrücken für „Wolke“ gefragt, worauf der kluge Zwerg *Alvíss* antwortet:

kalla í helju hjalm hulíþs,

„in der Hölle nennt man sie[1]) den unsichtbar machenden[2]) Helm“. Und damit der Beweis völlig erbracht sei, braucht man nur noch zu betonen, daß statt des ags. *häleðhelm, heoloðhelm* mehrfach *grímhelm* belegt ist.[3]) Man vgl. übrigens auch lat. *larva* „Gespenst“ und „Maske“, nhd. *Larve.*[4])

Haben wir somit *Grímhildr* als einstige „verhüllte“ Dämonin verstehen lernen, so glaube ich mit unserem *grīm* „Maske“ auch noch den schwierig zu deutenden Namen eines anderen berühmten Helden der deutschen Sage aufhellen zu können: *Lohengrin.* Wolfram von Eschenbach hat dem Schwanritter, dessen Geschichte schon in seiner französischen Vorlage in ganz knapper Fassung angedeutet war, zuerst den seltsamen Namen gegeben[5]) und sich dabei, um eine schön und gesucht klingende Form zu erhalten, von dem Helden des französischen Epos, *li Loherens Garin* „der Lothringer *Garin*“, als Muster leiten lassen. Wie aber verfiel er gerade auf den Namen dieses französischen Helden? Was hat der Schwanritter mit dem Lothringer Garin zu schaffen? Dieses noch ungelöste Rätsel scheint mir eine nüchterne Analyse des Namens entwirren zu können: wir halten vor allem fest, daß Wolfram den Namen gegeben hat, daß er zunächst also mit deutschem, und nicht romanischem Sprachmaterial zu deuten sein dürfte.[6]) Von Wolfram übernahmen ihn auch seine Nachahmer, Albrecht in seinem j. Titurel 5882, 4 und die beiden Dichter des Gedichts von *Lohengrîn* aus dem 13. Jahrh. Die ältesten Formen sind *Lohengarîn* und *Lorangrime.* Diese letzte Form halte ich wegen des *m* für die ältere; aus ihr ist die *n*-Form *Lohengarîn* mit bewußter Anlehnung an jenen romanischen *Loherens Garin* hervorgegangen. Die umgekehrte Annahme bliebe unbegreiflich. Ist also *Lorangrime* die älteste, für

---

[1]) die Wolke.

[2]) „hehlenden“.

[3]) Caedm. 188, 27. 198, 20.

[4]) s. unten Beilage II.

[5]) Vgl. Golther, Roman. Forschungen V, 103 ff.; Fr. Panzer, Lohengrin-Studien, 1894; Hertz, Zu Parzival, S. 549, Anm. 250.

[6]) In der frz. Vorlage hatte der Schwanritter keinen Namen, auch Konrad von Würzburg nennt in seiner Bearbeitung eines frz. Textes keinen Namen, s. Hertz, a. a. O. 549. Daß andrerseits in der Epiphanie des Gottes, der übers Meer aus seinem Wunderland zu den Menschen kommt, wie Dionysos oder der angelsächsische *Scyld Scēfing* (Beów. 3 ff.), uralte Motive enthalten sind, daß also in der Lohengrinsage altes germanisches Sagengut vorliegt, läßt sich nicht bestreiten.

uns belegbare Form, so liegt es nahe, in dem zweiten Kompositionsglied eben einen weiteren Beleg der Sippe von as. *gríma* „Maske“, ostfries. *grîme* f. „Maske“, „dunkler Streifen im Gesicht“, mnd. *grîmet* „schwarzgestreift“, nd. *grimmelig* „schmutzig“, mnd. *greme* „Schmutz“, engl. *grime* „Ruß, Schmutz“, altdän. *grime* „Gesichtsmaske“, schwed. dial. *grîma* „Schmutzstrich im Gesicht“ usw. zu erkennen. Wie in *Grímhildr*, in aisl. *grímr* „Person, die ihren Namen verbirgt“, vor allem wie in dem dänischen *fossegrimen* „Name eines Dämons“,[1]) wird also auch in *Lorangrime* das Wort in dem uns jetzt so geläufigen Sinne eines „verhüllten“ Dämons gebraucht sein. Zu dem ersten Kompositionsglied in *Loran-grime* stimmt zunächst der Name *Lor-engel*, den der Schwanritter in dem Gedicht eines Meistersängers[2]) führt, aufs beste: diese beiden, zeitlich so getrennten Zeugnisse verraten uns aufs deutlichste die Unursprünglichkeit jenes *Loherangrin*, die uns als „verwelschte“ Form jetzt klar ist. *Lor-* in *Lorangrime* und *Lor-engel* gehört nun zweifellos zu dem Namen der *Loreley*; Hertz hat bekanntlich gezeigt,[3]) daß dieses Wort eigentlich „Elbenfels“ bedeutet und erst von den Romantikern fälschlich als Eigenname der Rheinnixe gefaßt wurde: *Lor, Lur* bedeutet „Alp, Elbin, Fee“ und ist in zahlreichen Ortsnamen, wie *Lurlemberg, Lauerbrunn, Lürlibad, Lauremberg* usw., und Personennamen, wie *Lormann* erhalten; auch der Name des Zwergkönigs *Laurin*, des Herren jenes berühmtesten Rosengartens, gehört sicher zu demselben Wort,[4]) das mit den Formen *lauern*, mhd. *lûren*, engl. *lower* usw. verwandt ist. *Lorangrime* bedeutet also „der verhüllte, verlarvte Elbe“: es war der Name eines deutschen Elben, den bei Wolfram der Schwanritter führt. Daß diese Etymologie zum Wesen des Schwanritters aufs beste paßt, brauche ich nicht lange darzulegen: es ist die Sage von dem Elben, der aus seinem fernen Wunderlande, aus „Glanz und Wonne“ kommt, um im Lande der Menschen zu leben und sich inniger Menschenliebe zu erfreuen, wie Kalypso in der Odyssee nach der Liebe des sterblichen Helden sich sehnt, oder wie *Undine* nach Seelenwärme schmachtet. Aber nur so lange das „hüllende“ Geheimnis des *Huldren* vor den Menschen bewahrt bleibt, ist der ungleiche Bund des Unsterblichen mit dem irdischen Weibe von Dauer; wird er genötigt seinen Namen d. h. sein wahres Wesen und seine Herkunft mitzuteilen, dann ist all sein Glück dahin. Daher das warnende Verbot des um sein Liebesglück bangenden höheren Wesens an seine törichte, sterbliche Gattin:

[1]) s. Falk und Torp, Norw. et. Wb. 347.
[2]) Steinmeyer, Zeitschr. f. d. Altert. 15, 181 ff.
[3]) Ges. Abhandl. 1905, 474 ff.
[4]) Zu den lautl. Schwierigkeiten s. Hertz, a. a. O. 487 ff.

Nie sollst du mich befragen
Noch Wissens Sorge tragen,
Woher ich kam der Fahrt
Noch wie mein Nam' und Art! —

Es ist bekannt, welche Rolle Vermummungen, Maskeraden und Verkleidungen im Volksbrauch spielen, wie bei Tänzen und Festfeiern von Naturvölkern die Maskierung eine wesentliche Rolle spielt. Vgl. etwa H. SCHURTZ, Urgeschichte d. Kultur, 1900, 116 ff. und 503 f. oder KARPF, W. u. S. 5, 106 f. Es ist gewagt, eine einzige Erklärung für alle Vermummungen zu geben; einen Hauptanlaß bildete aber jedenfalls die Absicht, einen Dämon zu agieren. Wenn man die Larven und Masken betrachtet, die heute bei Volksfesten, etwa dem Schemenlaufen in Imst im Oberinntal oder beim Perchtenlaufen[1]) usw. verwendet werden, so fällt ihre abstoßende Häßlichkeit auf. Hexen denkt sich das Volk in widerlicher Häßlichkeit; sogar *Frau Holle* wird als schreckliche Kinderscheuche dargestellt mit langer Nase und häßlichen Fangzähnen. Sprachlich ziehe man die Etymologie von *Geist* heran: ahd. *geist*, as. *gêst*, ags. *gâst* gehört zu *usgaisjan* „erschrecken, aus der Fassung bringen", ags. *gǽstan* „schrecken", frühengl. *ghastly*, 'ghastfull' „schrecklich",[2]) *Geist* ist „das Schreckgespenst". Vgl. auch die römischen *larvae, lemures* und *māniae*, ags. *dréag* 'larva mortui', gr. *Γελλώ, Μορμώ*; auch der *Mandūcus*, die Maske der Atellanen, darf hier genannt werden. *Ἅιδης* ist der „grausige" und gehört zu lat. *saevus*, gr. *αἰανής*.[3]) So darf man behaupten, daß die *Maske* und *Larve* letzten Endes meistens die *Leichenfratze* darstellt, der Maskierte agiert einen Totendämon in seiner verwesenden Fratzengestalt, in der „Totenmaske". Man entsinne sich an die Art, wie DÜRER im „Ritter, Tod und Teufel" den Totendämon dargestellt hat. Die „*schiachen Perchten*" sind nichts als Totendämonen wie die „*Hexen*" des genannten Schemenlaufens.[4])

Ja das in unserem *Maske* aufgegangene ahd. *masca* bezeichnete nicht nur eine Gesichtslarve, sondern einen Dämon, einen Totendämon. Denn dies ist in Glossen bezeugt: Nach den leges Roth. 197. 379 ist *striga* quod est *masca*, *striga* quae dicitur *masca*,[5]) *larua monstrum quod dicitur dalamascha*, thalamascha in einer Glosse zu Aldhelmus de Laudib. Virginum 197, 5, *larvas* umbras vocamus vel ex hominibus

---

[1]) s. oben S. 94.
[2]) s. W. BRAUNE in seinen Beitr. 1918, 43, 405.
[3]) Weiteres darüber unten.
[4]) Man sehe die Masken bei PAUL HERRMANN, Deutsche Mythol.[2] 338.
[5]) GRIMM, Myth.[4] 873.

factos daemones i. monstrum, quod dicitur *dalamascas.*[1]) Dazu gibt es ein niederländ. Verbum *talmaschen* ‘larvam induere’. Dieses altdeutsche *þalamaska* glossiert *schrat* und roman. *striga*, bedeutet also „Dämon“; das erste Glied des Kompositums stellt man seit GRIMM, DWb. 2, 692 zu nhd. dial. *dahlen, dallen* „unverständlich reden“. Mit diesem alten Wort hat sich offenbar schon früh das roman. franz. *masque*, engl. *mask*, holl. *masker*, italien. *maschera*, span. *mascara* vermengt, ein Wort, das auf arab. مسخرة *masḫarat* „Gaukler“, „Mummenschanz, Maskerade“[2]) zurückgeht; vgl. mit dieser Form ital. *mascherata*, franz. *mascarade*. Das erhaltene *-sk-* der nhd. Form weist in der Tat auf fremden Ursprung. Für die alte Zeit aber ist diese Herkunft unwahrscheinlich: ist doch auch das erste Glied von *þala-masca* zweifellos ein echt deutsches Wort. Somit möchte man FRANCKS Vermutung vollkommen beistimmen, daß dieses ahd. *masca* identisch ist mit dem Wort *masca* „Masche, Schleife, Schlinge“, as. *masca*, ags. *max*, aisl. *mǫskvi*, die bekanntlich zu lit. *mãzgas* „Knoten“, *mezgù* „stricke, mache ein Netz“ gehören.[3]) Mindestens wird man, da auch die Formen *masche* usw. überliefert sind, annehmen dürfen, daß jenes fremde Wort sich mit dem einheimischen *masca* vermengt hat: lautet doch z. B. im Dän. *maske* „Masche“ und „Gesichtsmaske“ völlig gleich.[4]) FRANCK weist auf eine sehr ansprechende Erklärung von KILIAN, Nl. Wörterb. s. v. *talmaschen* hin: solet nebulonum quoddam genus incedere densis reticulis velatum et tectum, vulgari nomen netboeven[5]) appellati qui per *maschas* i. e. retis maculas sive foramina alios videre et noscere potuerint, ipsi interim ignoti: inde *masche*, *maesche* et *maske* larvam sive personam dici conicio.

Wahrscheinlicher dünkt mich, in dem *þala-masca* einen Dämon des Todes zu sehen, der mit Netzen und Stricken seine Opfer fängt, und aus diesem Grunde Netzwerk und Seile führt: habe ich recht, so wäre *þalamasca* ein ahd. Synonym von gr. *Σειρῆνες.*[6]) Die Bedeutung „Gesichtsmaske“ wird dem Einfluß des roman. Worts zuzuschreiben sein, was der oben behandelte Zusammenhang von „Maske, Larve, Verhüllung“ und „verhüllte Gestalt, Gespenst“ begünstigte.

---

[1]) s. Althochd. Glossen, ed. STEINMEYER-SIEVERS II, 469, 4 ff.; II, 17, 43 ff. Dazu KAUFFMANN, PBB. 18, 146 Anm.; FRANCK, a. a. O. 662 ff.

[2]) KLUGE, Et. Wb.[6] 301; WEIGAND, Deutsches Wb.[5] 139; MEYER-LÜBKE, Roman. et. Wb. 393.

[3]) Mengl. *maskel* „Fleck“, auf das BROTANEK, Wien. Beitr. z. engl. Philol. XV, 119 hinweist, gehört aber nicht hierher.

[4]) s. auch THOMAS, Anglia 13, 517 ff.; KARPF, W. u. S. 5, 122 ff.

[5]) *Netboeve* ist „Gauner, Possenreißer“.

[6]) vgl. auch oben S. 82.

Wie dem auch sei, jedenfalls sind im Ags. die Glossen überliefert: *masca* : *egisgríma, masca* : *gríma, larvula* : *egisgríma.*

Einen weiteren trefflichen Beleg für die Vorstellung vom „verhüllten, erschreckenden Leichendämon“ haben wir in dem Wort hess. *mombotz* „Schreckgestalt“, nhd. *Mumpitz* vor uns, das zu *Mumme* „Maske“, *vermummen* und zu mhd. *butze* „Kobold, Dämon“, nhd. *Butzenmann* usw. gehört. *Mummel* bedeutet „Larve“ und „Kobold“, dial. gibt es einen *Mumhard, Muomel, Mumans.*[1]) Auch *müemelein* „Wiesel“ gehört als Gespenstertier hierher.[2]) —

Der Name *Grímhildr* verrät in dem zweiten Kompositionsglied die Abhängigkeit von seinem Gegenstück, von *Brynhildr*: der in der Brünne streitenden, lichten Walküre wurde die finstere, verhüllte Totendämonin mit ihrem Helhelm entgegengestellt. *Kriemhilde* besitzt in Worms den Rosengarten, wie *Laurin* jenen in Tirol: wir haben oben gesehen, wie dies zu verstehen ist (S. 82 f.).

Es ist aber von *Niflungar*, von *Nibelungen*, nicht nur von éiner Person die Rede; das andere dämonische Wesen, das den arglosen Sonnenhelden überlistet und in die Todesfinsternis hinabstößt, Siegfrieds dämonischer Gegner, ist natürlich *Hagen*: aisl. *Hǫgni*, ags. *Hagona*, ahd. *Haguno*, *Hagono*, erst sekundär *Hagano*, mhd. *Hagene.*[3]) Noch in der þiðreksaga wird er als Troll geschildert: „sein Antlitz war bleich wie Bast und fahl wie Asche“, „er hatte das Aussehen wie ein Troll, und nicht wie ein Mensch“.[4]) Er ist „der Nibelung *κατ' ἐξοχήν*“, wie man mit Recht gesagt hat. Sollte nicht auch sein Name ein redender gewesen sein? wie der *Grímhilds*? wie der *Kalypsos*?

Spielerisch und junge Volksetymologie ist es, wenn der finstere, bleiche Held im Waltharilied v. 1421 als *spinosus* bezeichnet wird. *Hagano* gehört vielmehr nach meiner Überzeugung zu ahd. *hegen* „umzäunen“, ags. *hegian* „umzäunen“ < **hag-jan* zu ahd. *hag* „Hecke, eingezäuntes Stück Land“, norw. *hage* „Hecke, eingezäunte Weide“, ags. *haga* „Einzäunung“, ags. *hecg* „Hecke“, ahd. *hegga, hecka* < **hagịō*, daher weiter zu abret. pl. *caiou* ‘munimenta’, cymr. *cae* „Dornhecke, Zaun“, gall. *caium* „Gehege“, ai. *kakṣā* „Gürtel, Ringmauer, eingeschlossener Raum“, lat. *caulae* „Umfriedigung, Zaun“, *cavea* „Umfriedigung, Gehege, Käfig,

---

1) s. Grimm, Mythol.[4] 418. 763.

2) s. R. Riegler, W. u. S. 2, 188 f.

3) s. Kögel, Gesch. d. dtsch. Lit. 1, 2, 207 f., wo Belege; Symons, Grundr. d. germ. Phil.[2] II, 25.

4) Þiðr. cap. 169 (ed. Unger, p. 171): *at hans andlit er sua bleikt sem bast oc sua folt sem aska. — at hann er yuirliz sem troll en æigi sem men.*

Gewahrsam“; der *Hagedorn*, as. *hagin-thorn*, ags. *hagu-þorn*, *hæg-þorn*, aisl. *hagþorn*, eigtl. der „einzäunende Dornstrauch“, ist der alte Name für den „Weißdorn“. *Hagen*, der „*einhegende*“, ist ein alter Elbenname; vgl. vor allem aisl. *ná-grindr* „Gehege, das die Totenwelt einschließt“. Ähnlich war *Grendel* ein „einhegender“ Dämon, so wie der Teufel im Mittelalter *hellerigel* hieß.[1]) Brauche ich noch an die vielen Sagen und Märchen zu erinnern, in denen ein Zwerg oder ein Zauberer eine Jungfrau im finsteren Gewahrsam hält, bis diese dann von einem Helden erlöst wird? an die Dornenhecke Dornröschens? an den Weißdornbusch Merlins, wo ihn die schöne Viviane verzaubert hält?[2]) Fast möchte man die Vermutung wagen, daß in einem der Sigurdsage voraus- oder zugrundeliegenden Mythos nicht *Óðinn*, sondern *Hagen* Brünnhilde eingeschläfert und in der Dornhecke „verborgen“ hat.[3]) Jedenfalls sicher bleibt: *Hagen* ist Zwergname, Albenname, und diese Benennung beruht auf einem ganz ähnlichen Bilde, wie die uns jetzt verständlich gewordenen Namen der *Hel*, der Frau *Holle*, der *Grímhildr*: der Totendämon weiß sein geraubtes Opfer in einem Gewahrsam, einer Höhle, einem Turm, einer Dornenhecke gefangen zu halten, zu verstecken und wehrlos zu machen.

Hagano hat die Nebenform *Hagino*, und schon für den Ausgang der ahd. Zeit ist *Haino* und *Heino* bezeugt;[4]) im Neuhochdeutschen entsprechen nicht nur die Eigennamen *Haagen* oder *Hag(e)n*, sondern auch *Hain*, *Haine*, *Hayn*, *Heine* und beweisen mit ihrem zahlreichen Vorkommen die Lebenskraft des in der höheren Literatur gemiedenen Worts.[5])

Wir werden sofort hierauf zurückzukommen haben.

Mit Bestimmtheit möchte ich zunächst ein weiteres Wort unserer Besprechung von *Hagen* als dem „einhegenden“, verbergenden Totendämon anreihen, so verschiedene Deutungen es auch schon erfahren hat: ich meine *Hexe*, ahd. *hagazussa*, *hagazissa*, mndl. *haghetisse*, ags. *hægtesse*, engl. *hag*. Über dies oft verkannte, schwierige Wort hat J. Franck[6]) uns eine sorgfältige, auf genauer Prüfung der Belege

[1]) Darüber unten Näheres S. 136.

[2]) Vgl. Vogt, Dornröschen-Thalia, Breslau 1896 und oben S. 87.

[3]) Vgl. im allgemeinen Panzer, Siegfried, 1912, 251; ich kann auf die Sagenverhältnisse hier natürlich weiter nicht eingehen.

[4]) Förstemann, Altd. Namenbuch², 1900, I, 718.

[5]) Als Vollname, von dem ahd. *Hagano* eine „Kurzform“ sein könnte, muß man sich ein Kompositum mit ähnlicher Bedeutung wie ahd. *Hagubart* = *hagubart* „Maske, Vermummung“ vorstellen. *Óðinn*, der Meister in allem Zauber, wird in der *Snorra-Edda* selbst *Hagbarðr* genannt; s. auch Bruckner, Sprache d. Langobarden 64; Karpf, W. u. S. 5, 122. Auch an ahd. *Haganrīh* läßt sich denken.

[6]) bei J. Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, S. 614 ff., Bonn 1901.

gebaute Abhandlung geschenkt;[1]) leider aber ist sein positives Ergebnis über die Grundbedeutung von *Hexe* für mich aus semasiologischen Gründen unannehmbar: er vergleicht gr. *κηκάζω* „schmähe", ai. *kákhati* „lacht", air. *cáinim* „schmähe", *κήξ* „Möve", ahd. *huoh* „Spott" und kommt zu einer Grundbedeutung „höhnendes Gespenst". Obwohl sich diese lautlich gut gefestigte Etymologie zur Zeit vielen Beifalls erfreut,[2]) bin ich der Ansicht, daß ihr jede innere Wahrscheinlichkeit abgeht. Dazu kommt, daß wir in der Sippe von ai. *kákhati* doch wohl ein onomatopoetisches Gebilde vor uns haben. Es ist denn vor Franck auch schon eine viel treffendere und dabei lautlich ebenso einwandfreie Erklärung vorgetragen worden, die er mit großem Unrecht beiseite geworfen hat. Zwar ist die so beliebte Auffassung von ahd. *hagazussa* als „Waldweib" zweifellos unrichtig, vor allem schon deswegen, weil agerm. *hag* niemals „Wald" bedeutet hat. Obwohl Franck, a. a. O. dies schon deutlich ausgesprochen hat, findet man bei Kluge, Etym. Wörterb.[8] (1915), 204 s. v. Hexe immer noch die verfehlte Auffassung von *hag* als „Wald". Die Sippe ahd. *hag* als Glosse für 'urbs', *hegan* „einzäunen", ags. *haga* „Einfriedigung, eingehegter Platz",[3]) aisl. *hage* „eingefriedigter Weideplatz", mhd. *hac* „Einfriedigung, Verhau", ahd. *hecka*, ags. *hege* „Zaun", nhd. „Hecke" besaß seit alters vielmehr die Grundbedeutung „einhegen", wie auch die verwandten keltischen Wörter gall. *caium* „Gehege",[4]) cymr. *cae* „Einzäunung, Gehege" beweisen.[5]) Die Vergleichung mit aisl. *hagr* „geschickt" oder mit gr. *κακός* ist vollends unhaltbar. Ganz mit Recht aber wird *Hagenbühl*, dial. *Hœbiəl* von A. Goetze[6]) als „umhegter Hügel" gedeutet.

Somit werden wir uns den Zusammenhang von *hagazussa* mit *hegen* und *hag* nicht bestreiten lassen, da er lautlich das nächstliegende bleibt und eine viel treffendere Bedeutungsentwicklung unseres Worts gestattet, auf die wir durch unsere seitherige Untersuchung aufs beste vorbereitet sind: **hagjan* ist ein Synonym von *helan* „verbergen", und die *Hexe*, ahd. *hagazussa* war folglich die „Hege-Elbin, die verhüllende, verbergende Elbin", — wie die aisl. *Hel*, wie Frau *Holle* mit ihren *Hollen*, wie die *Huldren*, wie *Kalypso*, wie schon der voridg. Totendämon **Koli̯o-*. *Hexe* ist also ein Wort, dessen Grundbedeutung

---

[1]) s. auch IFA. 15, 100.

[2]) s. z. B. Mogk bei Hoops, Reallex. d. altg. Altertumsk. 121 f.; Löwe, Dtsch. Wb. 65; Weigand, Wb.[2] I, 860.

[3]) Dazu vgl. gall. *dūnum*, engl. *town*, nhd. *Zaun* oder *χόρτος* : nhd. *Garten* : slav. *gradъ*.

[4]) woraus frz. *quai*.

[5]) s. Franck, a. a. O. 657.

[6]) Zeitschr. f. d. Wortforsch. 14, 223.

aus tiefstem Heidentum stammt. Franck[1]) meint, es sei wenig wahrscheinlich, daß *hagazussa* ein altes Kompositum sei — ich kann ihm darin nicht folgen. Er geht dabei von *hazzessa* aus und vergleicht hinsichtlich des Suffixes *nichessa*. Nun hat aber gerade er selbst, wie mir scheint, mit allem Erfolg den Nachweis erbracht, daß diese Form *hazzessa*, bei Notker mit bezeugter Länge *hâzessa* belegt, aus der größeren lautlich erwachsen ist: *â* ist aus *-aga-* ähnlich hervorgegangen, wie in *tâlanc* aus *tagalanc*, *Hâburh* aus *Hagaburh* usw.[2]): also muß jede Etymologie zunächst von der altertümlichsten Form *hagazussa*, wie sie in den Par. Glossen belegt ist, ausgehen. *zussa* stellen den auch Falk und Torp[3]) mit norw. *tysja* „Elbin“, *tusul* „Gespenst“ zusammen, und es ist für diese Deutung wohl zu beachten, daß *hulda-tysja* und *hauga-tysja* nebeneinander begegnen. Statt des dän. *hulda-tysja* ist ahd. *hagazussa* gesagt: es sind ganz nahestehende Synonyme.

Die Herkunft des norw. *tysja, tusul* „Gespenst“, ahd. *zussa* seinerseits ist wieder eine Frage für sich und hier von untergeordneter Bedeutung. Man könnte[4]) an ahd. *zussa* „Mantel“, ags. *tyslan* „kleiden“ denken, und dann käme man wohl für das Wort auf den Grundbegriff „vermummt, verhüllt“. So schön dies mit unserem ganzen Gedankengang stimmen würde, so kann ich mich andrerseits nicht völlig dem verlockenden Anklang des gall.-lat. **dusios* „Alp, daemon immundus, incubus“[5]) entziehen, das bei der überraschend ähnlichen Wortbildung und Bedeutung kaum von ahd. *zussa* ganz zu trennen sein dürfte. Aber auch da ist das Verhältnis nicht leicht zu bestimmen; denn *dusius* hat man mit slav. *duša* „Seele“, russ. душá, bulgar. *dušá* „Seele, Atem“ verglichen,[6]) und in der Tat ist dies von der Seite der Lautlehre und dem semasiologischen Standpunkt recht einleuchtend: *duša* ist aus **dhousi̯ā* entwickelt, also ein Abkömmling des als idg. **dheu̯es-* meist angesetzten Wortstammes, der auch in lit. *dùsas* „Seufzer“, *daũsos* „Luft“, gr. θεός > *θϝεσός, lit. *dvesiù* „atme“, *dvasè, dvãsė* „Geist“, lat. *fērālis* „zu den Toten gehörig“, mhd. *getwās* „Gespenst“ erscheint. Wegen des anlautenden Konsonanten kann nun natürlich *zussa* nicht einbezogen werden. Wir müssen also entweder gall. *dusius* von

---

[1]) a. a. O. 659.

[2]) s. Franck, a. a. O. 647.

[3]) Norw. et. Wb. 392.

[4]) Falk und Torp, Norw. et. Wb. 1319.

[5]) Belege bei Holder, Altkelt. Sprachschatz I, 1387; s. auch Schrader, Reallex.[1] 28.

[6]) rumän. *dúşi* „böser Geist“ (raetor. *dišöl?*) ist nach Puşcariu, Et. Wb. d. rumän. Spr. 1905, 49, slavische Entlehnung. In frz. Dialekten aber ist das Wort noch lebendig: lothr. *düziẽ*, obwald. *dižöl*, s. Meyer-Lübke, Wb. 216, Nr. 2809.

slav. *duša* und seinen Verwandten ganz abtrennen, oder aber das germanische Wort ist vor der ersten Lautverschiebung aus dem Keltischen entlehnt worden. Bei der großen Anzahl von Worten, die der germanische und keltische Sprachschatz allein gemeinsam haben, ist diese letztere Annahme keineswegs unwahrscheinlich. Wie dem aber auch sein mag,[1]) jedenfalls dürfen wir von *zussa* „Dämon" ausgehen, und dies muß uns für die Etymologie von *Hexe* genügen.

Wer übrigens im Gegensatz zu unserer Ansicht von Francks Grundform **hagat-* ausgehen will, dem steht gleichfalls eine Anknüpfung an **hagjan* zu Gebote, da natürlich eine substantivische Dentalableitung von *hag-* so gut denkbar ist, wie bei der Sippe von ahd. *huoh*.

Die von uns vertretene Zusammenstellung von *hagazussa* mit *Hagen* und *hegen* hat zuerst Kögel[2]) aufgestellt; er hat dabei mit Recht auf ahd. *hagubart* „Larve, Maske" hingewiesen, ein Wort, das eine weitere große Stütze unserer Auffassung enthält. Denn wir brauchen bloß an das Synonym *Schembart* zu erinnern, das aus dem Brauch des *Schembartlaufens* wohl bekannt ist: as. *skëmo, skim* „Schattenbild, Erscheinung", mhd. *scheme* „Schatten", ags. *scíma* „Schatten, Halbdunkel" ist in gewissem Sinne ein Synonym von **hag-* im Sinne von „Dämon", ja ahd. *scëma* bedeutet geradezu „Gespenst, Dämon", und Franck[3]) vergleicht mit Recht griech. *σκιά*: der Schatten galt primitivem Glauben als gespenstisches Wesen.[4]) Vgl. auch ags. *scucca* 'a devil, demon; Satan' und *deáð-scûa* „Dämon".[5]) Auf „Verhüllung, Vermummung, Versteck" weist der Sinn dieser Worte sämtlich hin. Wenn Franck gegen Kögels Deutung einwendet,[6]) die Bedeutung „gespenstisch" für *hagu-* sei „eben nur erschlossen", so ist dies als bedeutungslos abzulehnen; allerdings ist Kögel der Zusammenhang von *hegen* und *hag-* „Dämon" nicht klar gewesen. Bei unserer Begründung aber und den zahlreichen Analogien für diesen Bedeutungswandel will jener Einwurf nicht das geringste besagen. Oder ist vielleicht die Etymologie **hagat-* im Sinne von „spottend, höhnend" nicht in noch viel höherem Grade „nur erschlossen"? Ebensowenig kann uns der Einwand beirren, weil in *hagu-bart* und *Haguno*[7]) ein *u*-Stamm auftrete, könne in *hagazussa* nicht das gleiche Wort als erstes Kompositum

---

[1]) ai. *dásyuḥ* muß fernbleiben, das zeigt schon aw. *daiṅhuš* „Land", ap. *dahyāuš* „Gegend, Provinz", np. *dih* „Dorf".

[2]) Gesch. d. dtsch. Lit. 1, 2, 207 f.

[3]) a. a. O. 665.

[4]) vgl. Maas, Orpheus 218, Anm. 22.

[5]) a. a. O. 657.

[6]) Beów. 160 und 940.

[7]) vgl. aisl. *Hǫgni*.

vorliegen. Steht nicht neben ags. *hagu-þorn* auch *hæg-þorn* „Weißdorn“? Dazu vgl. aisl. *Hagbarðr* Beiname *Óðins* in der Snorra-Edda gegenüber *Hǫgni*. Und schließlich gibt Franck selbst zu, daß in der Komposition bei Wörtern auf *u* dies stammbildende Suffix oft durch das übliche *a* verdrängt wird, wie im Griechischen bekanntlich *-o-* der allgemeine Kompositionsvokal geworden ist. Vor allem aber halte ich den Umstand für beweisend, daß neben ahd. *hagubart* in der Tat *hagabart* „Maske, Popanz“ belegt ist. Wir brauchen also gar nicht mit Möglichkeiten vorlieb zu nehmen.

Schließlich spricht für die Auffassung als altes Kompositum die Doppelheit ahd. *hagazussa* und *hăz(z)us*. Neben *hâzus*, das lautlich aus *hagazus* mit spirantischer Erweichung des intervokalischen *-g-* entstanden ist, dürfte *hăzzus* ebenfalls vorhanden gewesen sein. Wie aber verhalten sich dann diese beiden Formen? Sollte es sich wirklich um zwei verschiedene Wörter handeln und eine Partizipialbildung von einem **hatan* „verfolgen“ in der kürzeren Form enthalten sein, was immer noch erwogen wird? [1]

hăzzus enthält gewiß keinen Suffixablaut **-hagat-* : **-hagt-*, wie Franck bei seiner Annahme voraussetzen muß; der ist bei Formen auf idg. *-as, -ados* für althochdeutsche Zeit schwerlich anzusetzen, und insbesondere ist die völlige Schwundstufe ganz unwahrscheinlich. Nein, *hazzus* ist aus **hag-zus* entwickelt, verkörpert also genau dasselbe Kompositum wie *haga-zussa*, nur daß in dieser volleren Form der „Bindevokal“ *-a-* in der Kompositionsfuge eingesetzt ist. Mit **hag-zus* aus germ. **hag-tus-* läßt sich ags. *hæts(e)* ohne weiteres vereinen. Daß *-gz-* in **hagzus* zu *-z(z)-* führen mußte, zeigt die schon von Franck [2]) herangezogene Analogie von ahd. *lenzo* [3]) neben *lengizin*, ags. *lencten* „Frühling, Fastenzeit“ oder *blitzen* aus *blick(e)zen*. Ahd. *hagazuzz(a)* und *hăzzus* stehen sich also ähnlich gegenüber wie ags. *haguþorn* und *hægþorn*.

Schon Kögel [4]) hat mit vollem Recht auf ags. *heago-rûn* „Hexerei“, ‘nicromancia’ hingewiesen, als ein Kompositum, das gleichfalls im ersten Glied den alten Stamm *hag-* „dämonisch“ enthält, und was Franck [5]) dagegen vorzutragen sich bemüht, ist ganz hinfällig, sobald man dieses *hag-* „dämonisch, gespenstig“ mit **hagjan* „hegen“ im Sinne unserer Auffassung vereinigt, was Kögel freilich noch nicht getan hat. Ich habe nichts gegen Francks Übersetzung von *heagorûn* als „heimliches Wissen“, sein Hinweis auf den Gebrauch von nhd.

---

[1]) so bei Falk und Torp, Norw. et. Wb. 392.

[2]) a. a. O. 646.

[3]) < **lang(u)to.*

[4]) a. a. O.

[5]) S. 657 Anm.

„Hecke“ im Sinne des *Heimlichen* ist nur Wasser auf unsere Mühle: Vgl. *Heckemünze* „falsches Geld“, *Heckenarzt* „Pfuscher“, *Heckenwirt* „Wirt einer Spelunke“.[1]) Im Schweizerischen ist sogar der Ausdruck üblich: *wie-n-e Hägh̆ëx ūsg'sēh*;[2]) schweiz. *hinter Hägen* bedeutet „im Winkel“.[3])

Mit *heagorûn* steht sodann völlig *hellerune* auf derselben Stufe, das in einem ags. Glossar des 10. Jahrhunderts sich findet: pythonissa *hellerune* vel *hægtesse*. Vgl. auch die ahd. Glosse necromantia *helliruna*, Steinmeyer-Sievers II, S. 15, 20; 19, 312. Unser Fall ist, wie ich meine, so klar, daß man geradezu von Beweisen sprechen darf.

Man schaue nur noch einmal auf unseren Gedankengang zurück und prüfe die sich gegenseitig stützenden Beweismittel:

A) Sachlich leuchtet ein, daß *hegen*, urgerm. **hagjan* ein Synonym von *hehlen*, urgm. **haljan* sein kann: ein *umhegter Raum* ist ein „Versteck, eine verborgene Stätte“, und **haljan* bedeutete eben „verstecken, verhüllen, verbergen“. *Hecke* besagt öfters etwas „Heimliches“ (s. o.).

B) Rein sprachlich und grammatisch stimmen damit folgende Erwägungen:

1. Norw. *hulda-tysja* ist Synonym von ahd. *haga-zussa*; da norw. *tysja* mit ahd. *zussa* identisch ist, folgt notgedrungen, daß norw. *hulda-* mit *haga-* synonym sein muß. Mit *hulda-* hängen die *Huldren* usw. engstens zusammen.
2. Ahd. *hagabart, hagubart* ist Synonym von *schembart*, also muß *haga-, hagu-* Synonym von *schem(en)* „Gespenst“ sein.
3. Ags. *hellerun* ist Synonym von *hægtesse.*[4])
   hellerune ist Synonym von *heagorûn*:

Folglich muß *heago-* Synonym von *helle-*, also **hag-* von **hal-* sein.

Ich glaube nicht zuviel zu sagen, wenn ich meine, daß nur in den seltensten Fällen eine umstrittene Etymologie derart wahrscheinlich gemacht werden kann.

Hexen stehen sachlich mit den *Huldren* und *Frau Holle* in engstem Zusammenhang: ich erinnere nur an das wilde Heer mit dem Hexenreiten. „Seelische Geister, die mit den Erscheinungen des Alptraums eng zusammenhängen, sind auch die Hexen. Den scheußlichen Unholden, denen das Verderben des Menschen Lust ist, konnte nichts

---

[1]) Grimm, Dtsch. Wb. s. v. Hecke Nr. 10, p. 744 ff.

[2]) Schweiz. Idiot. 1067.

[3]) ebd.

[4]) 'pythonissa'.

Entsetzlicheres nachgesagt werden, als daß sie auf Bergeshöhen in der Frühlingsnacht Menschen schlachteten und ihr Fleisch, namentlich die Herzen verzehrten".[1]) Hexen sind keine harmlosen „Waldfrauen", sie werden so sehr gefürchtet, weil sie die Menschen töten: die *naht-varn*, die *zunrîte* des Münchener Nachtsegens, die ags. *nihtgenge* sind zugleich die *manezzen*; der alte Glaube vom leichenfressenden, „verhüllenden" Dämon lebt gerade im Hexenwahn besonders fort.[2]) Daß Hexen geradezu *Unholde* heißen, lehrt Burchard von Worms in der oben[3]) schon angeführten Stelle. *Hexenschuß* ist ein Synonym von norw. *alv-skot*, dän. *elleskudt* „von den Elben mit Krankheit geschlagen", *elveblæst* „Hautausschlag", *hylleblást* „roter Ausschlag am Körper", im Angelsächsischen wechselt *ylfa-gescot* „Hexenschuß" mit *hægtessan gescot*. Mit der Bedeutung von *haga* „eingezäunter Platz", ai. *kakṣā* usw. vergleiche man auch die sog. *Hexenringe*, engl. *fairy-rings* genannt, womit dunklere Spuren im Gras gemeint sind, wo Hexen und Elben getanzt haben, vgl. norw. *alfedans*; im Piemontesischen bedeutet *masca*[4]) „Hexe"[5]): Kurz *Hexe* ist ursprünglich nichts als eine synonyme Bezeichnung von *Elbe, Mare, Walriderske, Huldre* usw., nur daß die alte tot- und unheilbringende Macht des Totendämons gerade in diesen Wesen besonders scharf sich erhalten hat: es sind noch unverhüllt die leichenfressenden Dämonen, σαρκόφαγοι im alt-ursprünglichen Sinn. Die Etymologie des Worts als „Waldfrau" ist also aus all diesen sachlichen und sprachlichen Gründen entschieden abzulehnen: mit der den Menschen meist so freundlich gesinnten Waldfrau, der norw. *Skogsfru*, haben die bösen Hexen sachlich nichts gemein.

Für unsere Deutung von *Hexe* glaube ich endlich folgenden analogen Fall anführen zu dürfen. Norweg. *gjøger* „Hexe", aisl. *gýgr*, *gygr* „Riesin" wird von Falk und Torp, Et. Wb. 322 gewiß mit Recht zu lit. *gùžė*, nach Mielcke, „Reisegöttin der heidnischen Litauer"[6]) und des weiteren zu ai. *gū́hati* „versteckt", *guhā́* „Versteck, Höhle", *goha-* „Versteck, Lager", lit. *gusztà* „Nest eines Huhns oder einer Gans", *gužinė* „Blindekuhspiel" gestellt. Wieder haben wir hier also den Namen einer dämonischen Gottheit, der aus dem Grundsinn „verbergen, verhüllen, verstecken" entwickelt ist.

---

[1]) P. Herrmann, D. Mythol.² 54.

[2]) Zum Sachlichen vgl. J. Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Gesch. des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, 1901, und Soldau-Heppe-Bauer, Geschichte der Hexenprozesse, 3. Aufl., 1911.

[3]) S. 91.

[4]) german. Lehnwort.

[5]) Karpf, W. u. S. 5, 124.

[6]) s. Kurschat, Wb. 142.

Hagen und *Hexe* gehören somit sprachlich und sachlich zusammen. Was aber mußte aus ahd. *Haguno*, mhd. *Hagene* bei ungestörter Entwicklung im Neuhochdeutschen werden?

Nach dem Muster der bekannten Fälle, in denen die Media *-g-* intervokalisch verklang, wie z. B. in *getreide* aus *getregede*, *gejeide* : *jagd*, *eidehse* : *egi-dehsa*, *eislîch* : *egislîch*, konnte *Hagene* zu *Hain* werden — wie in der Tat neben *Hag* ja *Hain*, mhd. *hain* „Dorngebüsch" vorliegt.[1]) Somit ist es lautlich wohl begründet, wenn wir in der beliebten Benennung von Zwergen, Dämonen und Kobolden, den *Heinzelmännchen*, unser altes *Haguno* wieder erkennen. *Heinzel*, ahd. *heinzilo*, ist natürlich Koseform von *Heinrich*. Man will eben in *Heinzelmann* nichts als eine Art gutmütig-freundliche Benennung der Hauskobolde erblicken und verweist auf engl. *old Harry*, *Robin* oder dän. *Nissen*, die gleichfalls von solchen gütigen Geistern gebraucht werden; gewiß folgt aus solchen Analogien, daß man in einer späteren Zeit in *Heinzel* nur die gewöhnliche Namensform empfunden hat. Ein anderes aber ist spätere volksetymologische Umdeutung, ein anderes der alte Sinn einer Benennung. Wenn man solche Geister *Walther* nannte,[2]) so steckt hinter dieser Benennung ein Zusammenhang mit den Geistern des wilden Heeres; der *Knecht Ruprecht*, engl. *Robinfellow* ist nicht von *Berchta* zu trennen: ahd. *Hruodperaht*, mhd. *Ruotperht*; der *Joachim*, dial. *Chimke* hat mit den *Heimchen* zu tun; der *Nickel* — scheinbar von Nicolaus abgeleitet — hängt mit *Neck* und *Nixe* zusammen, und so hat es auch mit der angeblich „gemütlich-vertraulichen Bezeichnung *Hein*, *Heinzel* für Zwerge eine besondere Bewandtnis. Hinter all diesen anscheinend so harmlos gemütlichen Koboldnamen liegen heidnische Bezeichnungen von Dämonen. Wie man alte Gottheiten und Geister mit christlichen Schutzheiligen gleichsetzte, so hat man auch den Namen der altheidnischen Geister anklingende „christliche" Benennungen gegeben.

Wir glauben nämlich annehmen zu dürfen, daß sich in *Heinrich* zwei alte Formen vermischt haben: indem das ahd. *Heimrîch* mit Verwandlung von *m* > *n* im Auslaut — wie in *âtem* : *âten*, *bodem* : *boden*, *gadem* : *gaden* — zu *Heinrîch* ward, vermengte es sich mit *Heinrîch*, das nie ein *m* einst gehabt hatte, sondern aus *Hagenrîch* entwickelt war. Dies bedeutete „Zwergkönig" und war ein Synonym von *Albrîch*. Eigennamen, die von Elben abgeleitet sind, gab es auch sonst in

---

[1]) Förstemann, Altd. Namenb., 1900, I^2, 718 belegt ahd. *Haino* und *Heino*. Vgl. auch oben S. 118 *Hagenbühl*, dial. *Hæbiəl*.

[2]) s. Belege bei Grimm, D. M.[4] 417.

Deutschland; man erinnere sich nur an *Albuin*, *Alwin* „Elfenfreund“. Ahd. *Haganrīh* ist denn auch bei Förstemann[1]) belegt.

Hintzelmann ist ein bekannter Kobold der deutschen Sage, im Froschmeuseler kommt ein Berggeist *Heinze* vor — mit dem man schwerlich so vertraut tun konnte als mit seinem Laren daheim —; *Hans Heiling* ist durch Marschners Oper bekannt geworden: der Name dieses finsteren Helden, der im nächtigen Reich der Unterwelt hauste, ist aus **Heineling* verkürzt. Wie neben den *Haulemännerchen* die *Haulemutter* steht, so tritt den Heinzelmännchen eine *Hinnemutter*[2]) zur Seite. Laistner[3]) bringt folgende Variante des Rumpelstilzchenverses aus der Oberpfalz bei:

. . . uud g'freut mi nur das,
daß die Königin nit woaß,
daß i Hoanawaschel hoaß.

Dieser *Heinewaschel* enthält eine alte Form unseres Wortes.

Heintze, die Koseform von *Heinrich*, begegnet als Name des Todes: *Heintze Pik, de dood*[4]); es ist niemand anders als jener Berggeist *Heintze* im Froschmeuseler. Pflanzennamen beweisen auch hier wieder, wie volkstümlich diese Benennung war: Mercurialis ist schon nach Plinius so genannt, weil Mercur seine Heilkraft entdeckt haben soll; im Volksmund heißt diese Pflanze *Godeskraut*, d. h. ‘Wodanskraut’, und am „Wodanstag“, also am Mittwoch,[5]) muß das Kräutlein gegraben werden. Die „Mercurialis perennis wird in Sachsen *Böser Heinrich* genannt“.[6]) *Heintze* und *Hintze* ist endlich Katzenname: im Reineke heißt der Kater *Hinze*; der Kobold *Hinzelmann* hinterläßt im Bett eine Vertiefung, wie wenn eine Katze dagelegen wäre;[7]) auf dem Fichtelgebirge haust ein Waldgeist *Katzenveit*,[8]) der *gestiefelte Kater* ist im Märchen ein freundlich gesinnter Elbe; wer weiß nicht, daß Hexen sich in Katzen verwandeln, daß Katzen Unglück bringen, wenn sie über den Weg laufen, daß Mahren und Druckgeister gerne in Katzengestalt erscheinen? Finstere Wetterwolken nennt man *Bullkater*, und vor allem müssen wir an *Freyjas* Katzengespann erinnern. Vgl. auch die Mär vom Müllerburschen und den Katzen bei Laistner,

[1]) Altd. Namenb., 1900, I², 719.
[2]) Nord. Sagen Nr. 190, Laistner, Sphinx II, 190.
[3]) Sphinx II, 186.
[4]) Grimm, Myth.⁴ III, 256.
[5]) engl. *Wednesday*, holl. *Woensdag*.
[6]) Söhns, Pflanzen⁵ 53.
[7]) Grimm, Myth.⁴ 416.
[8]) Grimm, Myth.⁴ 397.

Sphinx II, 1 ff.: Alle diese Formen beweisen jedenfalls, daß man mit *Heinrich, Heintze, Hintz* elbische Wesen benannte; und selbst wer nur einen Namen *Heinrich* = ahd. *Heimrîch* annehmen will, kann diese Tatsache nicht leugnen. Mit all den besprochenenen Formen, die ein mhd. *hein, heintze* im Sinn von „Totengeist, Elb, Zwerg“ usw. sichern, und die ich mit *Hagen* lautlich vereinen möchte, hängt auch die erst seit der 2. Hälfte des 18. Jahrh. belegte volkstümliche Benennung des Todes als Freund *Hain* oder *Hein* zusammen.[1] Daß dies bloß ein Witz auf einen Hamburger Arzt sei, ist unglaubhaft: wenn schon ein Witz, so benutzt er zweifellos eine alte volkstümliche Benennung. Sprachlich ist *Hein* als „Kurzform“ auch nicht recht glaublich: dafür gilt *Heintz*.

Am Hagen des Nibelungenlieds haftet noch manch dämonischer Zug, von der Ermordung Siegfrieds ganz abgesehen. Schon seine bleiche Farbe zeigt den ursprünglichen Totendämon: *eislîch* ist *sîn gesihene*,[2] so daß Rüdegers Tochter ihn nicht küssen mag: *er dûhte si sô vorhtlîch.*[3] Er weiß mit den drei Wasserminnen an der Donau umzugehen, als sei ihm ihre Art längst bekannt. Grausig ist der Rat, den Hagen den durstigen Helden gibt beim Saalbrand[4]):

Dô sprach von Tronege Hagene: „ir edeln ritter guot,
swen der durst twinge, der trinke hie daz pluot.
daz ist in solher hitze noch bezzer danne wîn.
ez enmac an disen zîten et nu niht besser gesîn.“

Gewiß ist dieser Zug durch die Situation genügend begründet, und doch mag hier nur in einer poetischen Motivierung der alte Leichendämon geschildert sein, der wie die ihm wesensverwandten *haga-zussen*, die Hexen, wollüstig das Leichenblut schlürft: wir beobachteten ja auch bei der Sage vom Rosengarten Kriemhilds, wie trotz der Namen- und gänzlichen Rollenvertauschung, die diese Gestalt im mittelhochdeutschen Epos erfahren hat, plötzlich ein uraltes Einzel-

[1]) Die ersten Belege sind nach Heyne, D. Wb.², 1906, 105: Schubart, Gedichte 1774, 3, 119: *giengen sie doch heute noch zu dem alten Schwager Hein*; und M. Claudius' Werke 1, XII: *ein gutes Bild vom Hain.* — Geistreich ist H. Heines Spielen mit seinem eigenen Namen (15, 37):

Hab' mit dem Tode Schmollis getrunken,
Der sprach: Fiducit, ich heiße Freund Hein!

Die späten literarischen Belege dieses volkstümlichen Ausdrucks dürfen nicht beirren, eben weil der Ausdruck dialektisch und vulgär war.

[2]) Nibel. 1734.

[3]) Nibel. 1665.

[4]) 2114.

motiv inmitten ganz anderer Umgebung plötzlich auftaucht: es sind solche Reste alter Motive, wie uralte Kyklopensteine, die man trotzdem zum Bau eines Hauses inmitten zierlich gehauener Sandsteine zur Mauer mitbenutzt hat.[1])

Auch hier zeigt sich uns eine seltsame Entwicklung einer Sagengestalt. Was ist aus dem blutschlürfenden Albensohn **Haguno* der ältesten Sage trotz aller rohen und unerfreulichen Züge für eine Heldengestalt im Nibelungenlied erwachsen![2]) Wie mühte sich die rauhe Blutzeit der Völkerwanderung, die von der Sage nun einmal gegebene Ermordung des sonnigen Lichthelden zu motivieren und zu entschuldigen: nur aus Treue gegen seinen Lehnsherrn Gunther und um die schwer gekränkte Ehre seiner Königin zu sühnen, vollbringt er die Mordtat, und weil Siegfried nur an der einen Stelle verwundbar ist, muß er ihn von hinten anfallen. Wie wächst der trotzige Held gar im zweiten Teile der Dichtung, wo die Handlung sich freier entwickeln kann, wo der Dichter weniger durch Stoff und Überlieferung gebunden ist, zur Idealgestalt des treuen, wenn auch finsteren Vasallen aus, ein vollendetes Charakterbild, wie es in jenen wilden Tagen der Völkerwanderung mit aller Liebe und oft mit krasser Realistik gezeichnet wurde: da er bei seinem heidnischen Glauben weiß, daß es in den Tod geht, zertrümmert er, nachdem am Kaplan sich die Wahrheit der Prophezeiung der Wassernixen erfüllt hat, grimmig den Nachen; wie ehrlich ist er im Kampfe, insbesondere im Schlußringen mit dem Berner, wie trotzig-kühn bekennt er der Hunnenkönigin Kriemhild seine Tat, wie rührend ist seine treue Waffenfreundschaft mit dem Fiedler geschildert! Seine reiche Lebenserfahrung, die er in einem langen, fehdereichen Heldenleben errungen hat, stellt er in den Dienst seines Königs, ohne Rücksicht auf das ihm Nützliche tut er alles für seinen Herrn, auch moralisch Anfechtbares. Unbiegsam wie festgehärteter Stahl, getreu dem heidnischen Grundsatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn! ist er konsequent in seinem Handeln bis zum trotzig-verbissenen Starrsinn. Selbst wenn er in roh-hinterlistiger Weise der liebeblinden Kriemhild jenes Geheimnis von Siegfrieds Unverwundbarkeit entlockt, wenn er tückisch die Jagd anordnet, oder wenn er in abstoßenster Brutalität und Roheit den toten Helden in seinem Blute vor Kriemhilds Kemenate legen läßt: selbst in solchen, uns heute anwidernden Zügen mag jene wilde Zeit, die dieses Bild geschaffen, ihn noch bewundert haben. Und

---

[1]) So wohl auch Hagen als Totenfährmann, worüber Weiteres unten.

[2]) Auf Hagen im Waltharilied und in der Gudrun habe ich hier nicht einzugehen.

selbst für unser Empfinden sühnt er solche Ausartungen seiner Heldennatur durch den unrühmlichen Untergang von der Hand seiner Feindin, der er noch im Tode höhnend eine Enttäuschung bereitet. Das alte Motiv der Goldgier erscheint im Nibelungenlied ausgeschaltet: den reichen Nibelungenhort behält er nicht für sich, er läßt Gold und Geschmeide in den Rhein werfen. Freilich in christlicher Luft konnte diese so grundheidnisch gedachte Charaktergestalt eines altgermanischen Übermenschen nur schlecht atmen, und so war denn die christliche äußere Übermalung, die unser Nibelungenlied erfahren hat, und die namentlich im ersten Teil sich geltend macht, für des Helden Charakterbild wenig vorteilhaft; man kann in den verschieden alten Redaktionen unserer Nibelungenhandschriften bekanntlich nachweisen, daß zugunsten Kriemhildens Hagens Zeichnung geschwärzt wird. Und was ist gar aus seiner einstigen Helferin Kriemhilde geworden! Das mit besonderer Liebe und Herzinnigkeit gezeichnete Bild der sittsamen, minnigen Jungfrau und treuen, liebenden Gattin verdüstert sich aber mit dem Verlauf der Handlung zusehends mehr und mehr, bis am Ende eine furchtbare Rachegöttin und Furie entsteht, die nur zu sehr an die einstige leichenfrohe Todesdämonin erinnert: mochte der Weg zu Hagens Herzblut auch über die Totenhaufen von Tausenden ihrer eigenen früheren Mannen und über die Leichen ihrer eigenen Brüder gehen — mit einer ähnlich unbeugsamen, schauerlich-erhabenen Konsequenz und unerbittlichen Willensstärke geht sie diesen blutbesudelten Weg bis zum letzten Ende: auch dieser Charakter ist in der wildheidnischen Völkerwanderungszeit geschaffen worden. Gehen wir aber weiter zurück in der Geschichte dieser beiden Dichtergestalten, so begegnen wir ihnen als den eigentlichen *Niblungen*, den Totendämonen, die mit List und Tücke ihr Opfer in ihre Nacht hinabzuziehen wußten. Die Sprache allein verriet uns das hüllende Maskengeheimnis: *Hagen* ist Freund *Hain*, *Kriemhild* eine *larva*. Reißen wir dem Albensohn seine Maske herunter, zerren wir der „vermummten“ *Grímhildr* die hehlende Larve vom Haupt, so grinst uns aus hohlen Augenhöhlen mit zähnebleckendem Kiefer der bleichende Schädel eines leichenlüsternen Totendämons entgegen.[1]

---

[1]) Eine Vermutung mag hier, wo wir mit den germanischen Analogien einhalten, noch ihre Stelle finden: ein mit der Schwanrittersage eng verknüpfter Held war bekanntlich *Helias*. Sollte hier nicht auch eine Ableitung von urgerm. **halja*- vorliegen, die sich in junger, christlicher Zeit im Wortausgang an den Propheten *Elias* angeglichen hat? Denn mit dem *Helios* der Griechen hat dieser Doppelgänger *Lohengrins* (s. oben S. 112f.) gewiß nichts zu schaffen.

12.

Wenden wir uns von der Religion der Germanen, die uns als Analogien für die Entstehung von Totendämonen mit Benennungen aus dem Grundsinn „verhüllen, verbergen, verstecken“ eine ganze Reihe von Gestalten heidnischen Volksglaubens eingebracht hat, zu den Vorstellungen der Römer von Totenreich und Totengottheiten, so drängen sich uns gleichfalls für die semasiologische Grundfrage unserer Untersuchung eine ganze Reihe finsterer Gottheiten auf:

Herbei, herbei! Herein, herein!
Ihr schlotternden Lemuren,
Aus Bändern, Sehnen und Gebein
Geflickte Halbnaturen!

Zunächst nenne ich eine Göttin, die in ihrem Namen eine ähnliche Ableitung von *cēlāre* „verhüllen“ enthält, wie *Καλυψώ* von *καλύπτω* — das ja mit *occulo*, *cēlo* etymologisch engstens verwandt ist — abgeleitet ist: die *Panda Cēla*, die Mennip. frgm. 506 Büch. erwähnt wird: *Sed Anna Peranna, Panda Cela,*[1]) *te Palas Nerienes et Minerva, Fortuna ac Ceres.* Wir haben zweifellos eine chthonische Sondergottheit vor uns; *Panda* wird als Beiname der *Ceres* gefaßt. Auch *Empanda*, eine dea paganorum,[2]) wird mit *Panda* zusammenhängen. Weiteres aber läßt sich bei der Dürftigkeit der Überlieferung von diesen Gottheiten nicht ermitteln.

Auch *Consus* darf wohl hier genannt werden, dessen Name zweifellos zu *condo* „berge“ gehört; wenn er auch keineswegs eine Totengottheit im engeren Sinn ist, so handelt es sich jedenfalls um eine chthonische Gottheit: *Consus* besaß einen unterirdischen Altar, der nur an Festtagen aufgedeckt werden durfte.[3]) Daß chthonische Gottheiten auch Gedeihen der Fluren verleihen, ist eine bekannte Vorstellung.

Bemerkenswert ist, daß das Verbum *condere* — bei *Consus* wohl vom „Bergen“ der Feldfrucht gemeint — ein enges Synonymum von *καλύπτειν* bildet. Oft wird es von der Bestattung gebraucht z. B. *reliquias ossaque terra condere,*[4]) *condere corpora defunctorum in lapide*

[1]) MOMMSENS Conjektur.
[2]) s. WISSOWA, Rel.² 195, Anm. 2; ROSCHER II¹, 210.
[3]) Varro de l. l. VI, 20.
[4]) Sueton.

sarcophago,[1]) *in sepulcro condere,*[2]) *tumulo condere,*[3]) *humo condere.*[4]) Sehr oft kommt es auf Grabinschriften vor, z. B. *simul cum viro condita est* CIL IX, 2845 f., *hic condita est* CIL X, 2840. 2771, *hic cineres conditae sunt* 4142 usw. Ja *conditi* war gar in prägnanter Bedeutung im Sinne von „die Toten“ üblich; bei Arnob. nat. 1, 46 heißt es: *prodire ab aggeribus conditos.*

Gehen wir zu den römischen Gottheiten der Unterwelt, des Grabes und Todes im engeren Sinn über, so fällt zunächst *Acca Larentia* und *Laverna* auf, weil beide von dem in *lateo* enthaltenen Stamme abgeleitet sind. *Larenta*[5]) bekam ein eigenes Fest, die *Larentalia,* am 23. Dezember gefeiert: es war das Totenfest am Jahresende, wobei an ihrem Grabe den *di manes* Opferspenden dargebracht wurden.[6]) Wir haben in diesem „Grab“ der *Larenta* eine uralte Vorstellung unverändert erhalten, die wir schon oben mehrfach berührt haben: die Totengöttin war eigentlich nichts als die vergöttlichte Leiche in der finsteren Gruft.

Für das Wesen der *Acca Larenta* ist wohl nicht gleichgültig, daß eine *Acca Larentia*[7]) als Dirne und Geliebte des Hercules eine Rolle spielte: die spätere Legende erzählt von einer Spielpartie, die in alter Zeit ein Tempeldiener mit Hercules gemacht haben soll; wer gewinnt, bekam eine reiche Mahlzeit und ein schönes Mädchen. Hercules ist glücklicher Gewinner, und als er seine Tafel gehalten, wird ihm als gefeiertste Hetäre Roms — *Acca Larentia* zugeführt. Als Lohn für die gewährte Liebe verschafft der Held der Schönen eine glänzende Partie: am anderen Morgen trifft sie einen schwerreichen Jüngling, der sich in sie verliebt und sie heiratet. Dies ist natürlich eine späte, phlyakenhafte entstellte Geschichte, aus der man kaum noch den alten Zusammenhang erraten kann. Auch sind wohl noch andere, novellenartige Motive beigemengt. Irren wir nicht, so läßt sich aber trotzdem der einstige Sinn vielleicht enträtseln: Hercules war „Mensch gewesen“, ist „Gott geworden“, in der Besiegung des Totenhundes hat er den Tod selbst und seine Schrecken überwunden; so konnte die Totengöttin mit ihren Verlockungskünsten

---

[1]) Verg.

[2]) Plin.

[3]) Verg.

[4]) Ovid. Belege im Thesaur. ling. lat. IV, 150 f., Nr. 5.

[5]) s. Samter, Familienfeste d. Griech. u. Römer, 1901, 115 f.

[6]) So spendet der dänische Bauer am Julabend dem Huldrefolk noch seine Grütze, s. W. u. S. 2, 178.

[7]) Mommsen, Röm. Forschungen II, 1 ff.; Zielinski, Quaest. com. p. 80 ff.; Wissowa bei Pauly-Wissowa, Realencycl. I, 131 ff.; Roscher II, 1918; W. Schulze, Eigenn. 84.

diesem Helden nicht gefährlich werden, und sank zu seiner Dirne und seinem Liebchen herab (vgl. dazu oben S. 99).

Den Beinamen *Acca* haben wir oben bereits behandelt,[1] und selbst er beweist wegen *Ἀκκώ* „Amme der Demeter" und *ἀκκώ* „Schreckgespenst", daß das „Mütterchen" *Larentia, Larenta* eine Totengottheit war.

Auch *Laverna* ist von *lateo* abgeleitet,[2] und ich glaube nicht in die Irre zu gehen, wenn ich die Suffixbildung einer Einwirkung des Reimworts *caverna* „Höhle" zuschreibe, vgl. die eben genannte Gruft der *Larenta.* Nach den alten Zeugnissen[3] war es zweifellos eine Totendämonin, und es entbehrt nicht des Humors, daß die „bergende" und in Dunkel „hüllende"[4] Göttin später zur Schutzpatronin der Gauner, Diebe und Spitzbuben geworden ist. Bei Plaut. Aulul. 445 sagt Congrio von ihr:

ita me bene amet Laverna.

Corn. frgm. 51:

ita mihi Laverna in furtis celarassit manus.

Am bekanntesten ist das „Gebet" bei Hor. epist. I, 16, 60 f.:

pulchra Laverna,
Da mihi fallere, da iusto sanctoque videri,
Noctem peccatis et fraudibus obice nubem.

Zu *lateo* gehören weiter die *Lares*, alat. *Lases* „Geister, die am Grundstück haften"; im Gegensatz zu den verfehlten Ausführungen bei Wissowa, Relig.[2] 148 ff., Archiv f. Religionswiss. 7, 42 ff. haben bereits Otto, Arch. f. lat. Lex. 15, 116, Samter, Familienfeste d. Griech. und Römer 1901, 110 ff., Ehrlich, KZ. 41, 295 ff. und Walde, Wb.[2] 413 die Laren als Todesdämonen gefaßt: nennt doch schon die antike Überlieferung bei Paul. Fest. 305 ThdP. und Varro bei Arnobius 3, 14 die Lares 'di inferi'. Dies beweist ferner die von *Lār* nicht zu trennende *Lara,* von der bei Ovid[5] eine auch für unseren Zusammenhang nicht uninteressante Legende berichtet wird. Juppiter hatte sich in die latinische Quellnymphe *Juturna* verliebt und dabei die Hilfe der anderen Nymphen angefleht. Eine Nymphe aber,[6] namens *Lara,*

[1]) s. S. 53.

[2]) Schol. zu Stat. Theb. 4, 502: *inferis manu sinistra immolamus pocula; laeva, quae vides, Lavernae, Palladi sunt dextera.*

[3]) s. Wissowa bei Roscher II[2], 1918, und Relig.[2] 236.

[4]) *lateo!*

[5]) fast. II, 599 ff.

[6]) Naïs v. 599.

stört des Gottes Vorhaben und verrät sogar der Juno von der neusten ,liaison' ihres Gatten. Juppiter in seinem Zorn reißt ihr die Zunge heraus, die nicht hatte schweigen können, und ruft Mercurius, den Totengott, herbei, mit dem Befehl[1]):

'duc hanc ad Manes: locus ille silentibus aptus.
nympha, sed infernae nympha paludis, erit'.
iussa Jovis fiunt: accepit lucus euntes.
dicitur illa duci tunc placuisse deo.
vim parat hic, voltu pro verbis illa precatur,
et frustra muto nititur ore loqui.
fitque gravis geminosque parit, qui compita servant
et vigilant nostra semper in urbe: Lares.

An dieser Geschichte ist einmal der Zusammenhang der Nymphe und Todesgottheit interessant: *Lara* ist eine *nympha infernae paludis.* Sodann das Motiv, daß im Totenreich Schweigen herrscht und ewige Stille. Über dieses Kennzeichen der Toten und Toten- oder Elbengeister hat bereits Hertz, Spielmannsbuch 366f., vieles zusammengestellt, woraus ich hier kurz einiges anführe: Sophokles redet von einer „stummen“ Ehe des Peleus und der Meeresnymphe Thetis,[2]) wie im neugriechischen Märchen die gefangene Wasserfrau als Gattin des irdischen Mannes stumm bleibt.[3]) Die Zwerge und Unterirdischen nennt man in Hessen das „stille Volk“.[4]) Im Märchen vom *Marienkind* mit seinen langen goldblonden Haaren, der einzigen Hülle ihres Leibes, spielt die Stummheit der Heldin eine große Rolle: auch dies war eine Elbin. *Osiris*, der „Herr des Grabes“ wird in den altägyptischen Texten auch *„Herr des Schweigens“* genannt, wie der *Scheol*, das Totenreich der Israeliten, „Reich des Schweigens“ in den Psalmen[5]) heißt. Weiteres bei Hertz a. a. O.

---

[1]) 611 ff.

[2]) Im Troilusfragment:

ἔγημεν ὡς ἔγημεν ἀφθόγγους γάμους
τῇ παντομόρφῳ Θέτιδι συμπλακεὶς ποτε.

Damit vgl. man wegen des Gebrauchs von ἄφθογγος eine Stelle in einem Grabepigramm (Kaibel, Epigr. Gr. Nr. 234, p. 87):

ξεστὰ δὲ πέτρα καθύπερθε ἀγορεύει
τὸν νεκὺν ἀφθόγγῳ φθεγγομένα στόματι.

[3]) Bernhard Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum I, 116.

[4]) Schambach-Müller, Niedersächs. Sagen u. Märchen 380, Göttingen 1855.

[5]) 94, 17; 115, 17.

Die Quantitätsverschiedenheit von *Lăra* im Gegensatz zu den *Lăres, Lārentalia,*[1]) an der WISSOWA bei Pauly-Wissowa I, 134, Rel.[2] 234 sehr mit Unrecht Anstoß nimmt, weist auf höheres Alter der Wörter: *la* = idg. *lə-*, der Tiefstufe zu *lā-* in gr. λήθη „Vergessen", λήθω, dor. λᾱ́θω. Von dieser Basis *lā-* 'lateo' also kommt einerseits ital. *lās-* „verborgener Geist", (vgl. die norw. *Huldren*, die *'occulti'* oben S. 63), andrerseits **lā-ro-* „Versteck", woraus sabin. *Larunda*, nach Varro l. l. V, 74 Todesgöttin[2]) hervorging. EHRLICH, KZ. 41, 255 ff. möchte freilich von der in lat. *las-cīvus* enthaltenen Basis *las-* ausgehen; wenn aber in der Tat gr. λῆμα „Wille", kret. λείω „will" dazugehören sollte, wäre dieses **las-* aus **ləs-* die Tiefstufe zu normalstufigem *lēs-*, und man kommt nicht zu lat. **lās-*; denn die Verlegenheitsauskunft EHRLICHS a. a. O., *lēs-* sei nach der Tiefstufe *las* -in Angleichung daran zu *lās-* geworden, kommt für mich nicht in Betracht. WALDE, Wb.[2] 415 möchte daher λῆμα und λείω von der Sippe *lascivus*, ai. *láṣati* „begehrt", gr. λιλαίομαι, got. *lustus* usw. trennen, um dann von einer Basis **lās-* : *las-* ausgehen zu können. Ich bleibe bei OSTHOFFS Auffassung,[3]) da mir die Bedeutung bei dieser Etymologie besser zu ihrem Rechte kommt. Denn der Grundsinn von *lascīvus* „ausgelassen, üppig, lüstern", ai. *lā-lāsaḥ* „begierig, heftig verlangend", λιλαίομαι „begehre", λάστη· πόρνη Hes., λάσταυρος 'κίναιδος', λῃνίς got. *lustus*, nhd. *Lust*, russ. ла́сій, poln. *łasy* „begierig, lüstern", scheint mir unzweideutig als „sexuelle Lüsternheit, libido" angesetzt werden zu müssen. Dies aber paßt zum Wesen der *Laren* schlecht. Mit so verschwommenen Grundbedeutungen wie „lebhafte Erregung", womit EHRLICH a. a. O. operiert, weiß ich nichts anzufangen: daraus läßt sich alles ableiten. Dabei ist OSTHOFFS Deutung der *Lares* als Ableitung von Basis *lă-* in *lateo* lautlich ganz in Ordnung. Wegen des „*s*-Determinativs", weshalb WALDE a. a. O. Bedenken zu hegen scheint, verwies doch bereits OSTHOFF auf ai. *bhās-*, lat. *fā-s*, oder **dō-s-* in ai. *dās-vant-* „gabenreich", *su-dās-* „reichlich gebend" zu *dā-*; daran vermag ich keinen Anstoß zu nehmen. Was wissen wir über die Gesetzmäßigkeit der sog. „Wurzelvariation"?

Zu *Lares* gehören ferner die *lārvae* aus **lās-ovae* „wie Laren aussehend", daher „Gespenst, böser Geist, Maske, Larve", woher über die alte Auffassung der *Laren* als Totengeister weiteres Licht

---

[1]) Lār bei Ovid fast. V, 141: *exagitant et Lār et turba Diania fures* gegen unmittelbar vorhergehendes *Lăr* 138 (Pentameter): *stabat. quae standi cum Lăre causa fuit* und 145: *mille Lăres Geniumque.*

[2]) s. oben S. 131.

[3]) IF. 5, 310.

fällt[1]): *larva proprie videtur fuisse genius defunctorum malus et noxius* Forcellini, Tot. lat. lex. III, 699.

Für die Verwandtschaft von *Lares*, *lāruae*, sabin. *Larunda* mit *lateo* spricht endlich, daß noch eine weitere, schon viel persönlicher gedachte Todesgottheit bei sprachwissenschaftlicher Analyse sich als Ableitung dieses Stammes *lā-* „verbergen" erweist: *Lātōna* und dann also auch gr. *Λητώ*, dor. *Λατώ*, worüber gleichfalls Osthoff, IF. 5, 305 ff. gehandelt hat. *Λητώ* ist die „Verbergerin", und schon Pott[2]) erinnerte an ved. *rāt-rī* „Nacht": *νυχία* ist ein Beiname der griechischen Göttin. Die Wortbildung ist natürlich vom Partiz. Perfekti ausgegangen, *latēre* ist dazu ein Denominativum. Bei einem Wort, das sich so trefflich aus indogermanischem Sprachgut erklären läßt, bin ich nicht imstande, an Entlehnung zu glauben. Man mag vielleicht mit einigem Grunde in *Λήδα* das lykische *lada* „Weib, Frau" wiedererkennen, *Λητώ* bleibt ein echtes, altgriechisches Wort! In der Nebenform *Ληθώ*, die bei Plat. Kratyl. 406 a erwähnt wird, scheint eine Angleichung an *λήθω, λήθη* vorzuliegen.[3]) Auch wenn v. Wilamowitz mit seiner bekannten Ansicht von der kleinasiatischen Herkunft *Apollons* Recht haben sollte,[4]) — ich persönlich kann mich nicht als überzeugt bekennen — so folgt daraus noch keineswegs etwas über die Entstehung der *Leto-Latona*. Bei der verschwommenen Grundbedeutung jenes lykischen Wortes im Verhältnis zu der individuellen Griechengöttin und bei unserer mangelhaften Kenntnis der alten kleinasiatischen Sprachen bedarf diese bloße Hypothese keiner weiteren Widerlegung als einer sprachwissenschaftlich haltbaren Deutung des Worts aus indogermanischem Sprachgut.

Höchst altertümliche Vorstellungen liegen auch der Wortschöpfung von *lemures* „Nachtgeister, Gespenster, Seelen der Toten" zugrunde: es ist der Höllenrachen, der Grabesschlund selbst, als „Totenfresser" aufgefaßt: *lemures* sind auch sprachliche Verwandte der gr. *λάμιαι* „Gespenster", die selbst wieder als *lamia* n. pl. „Unholdinnen, Vampyre" ins Römische entlehnt wurden. Denn *λάμια* ist nicht zu trennen von *λαμός* „Schlund", das in den Scholien zu Hor. ep. *I* 13, 10 erwähnt

[1]) vgl. oben die Etymologie von *Grímhildr* S. 112.

[2]) KZ. 26, 163; *rātrī* < **rāt-trī*.

[3]) Es ist bezeichnend, daß Lewy, Die semit. Fremdwörter im Griech. 231 eine Etymologie mit semitischen Mitteln gewagt hat, die auf derselben Bedeutung fußt: ein hebr. Partiz. **lāṭā* „verhüllend" zu *lūṭ* „verhüllen, לַיִל *lajil* „Nacht" ist ihm der Ausgangspunkt. Das wäre eine schöne Methode, wollte man dieselbe Deutung, die mit idg. Sprachgut möglich ist, erst aus semitischem Material zurechtdrechseln!

[4]) Vgl. Sitzungsb. d. Berl. Ak. d. Wiss., 1908, S. 331 ff.

wird: *lama est vorago, λάμος est ingluvies'*. Daß diese Glosse Richtiges berichtet, erweist *λάμια* in der Bedeutung *χάσματα* Chœrob. in Anecd. Oxon. 2, 239 und E. M. 555. 24. Dazu treten *λάμβαι· τὰ χάσματα* Hes., sowie ion. *λάμνη* bei Opp. H. 1, 370; 5, 36 in der Bedeutung „gefräßiger Fisch", was *λάμια* bei Arist. H. A. 5, 5. 3 besagt. *λαμυρός* heißt „gierig, gefräßig", dies wird vom Bauch gesagt: *γαστρὶ χαριζόμενος, τῆς οὐ λαμυρώτερον οὐδέν* war ein Ausspruch Timons bei Athen. 279 F. Theokr. 25, 234 (von den Zähnen gebraucht): *λαμυροὺς δὲ χανὼν ἐπ' ὀδόντας ἔφηνε.*

Übertragen bedeutet es „unverschämt, frech". Den Grundsinn „aufgesperrter Rachen" beweisen ferner Verwandte aus anderen idg. Sprachen: lit. *lemoti* „lechzen", lett. *lamāt* „schimpfen", *lamata* „Mausefalle".[1]) Von den *Λάμιαι* erzählt bei Aristoph. Wespen Bdelykleon, er kenne die Geschichte,[2])

πρῶτον μὲν ὡς ἡ Λάμι' ἁλοῦσ' ἐπέρδετο,
ἔπειτα δ' ὡς ὁ Καρδοπίων τὴν μητέρα.

Noch bei den heutigen Griechen versteht man unter der *Λάμν(ι)α* oder *Λάμνισσα* eine menschenfressende Unholdin und Kinderscheuche.[3]) Interessant ist aber, daß es auch eine *Λάμια τοῦ γιαλοῦ* oder *τοῦ πελάγου* gibt, die an Seirenen und unsere Nixen erinnern.

Endlich nennen wir noch den *Orcus* selbst, der nach Osthoff[4]) zu *arcēre* zu stellen ist in dem Sinne von 'continere' nach Verrius Flaccus bei Paul. Fest. 15, 9 M. *Orcus* ist der „Verschließer, Verwahrer", und Osthoff erinnert a. a. O. nicht nur an *Hel*, sondern mit gutem Erfolg auch an den *Grendel* der Beowulfsage. Dieser ist ein nächtlicher Dämon, der nach Panzers schönen Nachweis[5]) dem „Erdmann" des weitverbreiteten Bärensohnmärchens entspricht, aber vom Dichter mit Zügen des Teufels ausgestattet wurde: „die Auffassung als Teufel, in sich unstimmig, gehört augenscheinlich zu dem christianisierenden Firnis, mit dem der Dichter seine ganze Darstellung überzogen hat".[6]) Wird doch *Grendel* zu den *hel-rúnan* gezählt, v. 163, er wird *hel-ðegn* 142, *helle gást* 1275, *helle hæft* 789 genannt. Der Name, d. h. die etymologische Herkunft des Worts *Grendel* braucht also mit der Beowulfsage von Haus aus keineswegs Beziehungen gehabt zu haben. Panzer hebt ganz richtig hervor, daß der „Erd-

[1]) Boisacq, Dict. ét. 554; Walde, Wb.² 420.
[2]) v. 1177.
[3]) s. B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen I, 133 ff.
[4]) IF. 8, 54 mit Literatur.
[5]) Beowulf-Stud. z. germ. Sagengesch. I, 263 ff.
[6]) Panzer, a. a. O.

mann“ des Märchens keinen Namen trug, daß im Epos aber der Dämon seine Benennung haben mußte. Ich glaube also an der alten Deutung festhalten zu dürfen, die *Grendel* mit ags. *grindel*, ahd. *grintel*, mhd. *grintel* „Riegel“ verbindet und dabei an das mhd. Beiwort des Teufels „*hellerigel*“ erinnert: der Teufel *verriegelt*, versperrt das Zurückkehren aus der Unterwelt. Im mnd. *grindel* : *grendel* besitzen wir die gleiche Vokaldifferenz, in aisl. *ná-grindr* „Gehege, das die Totenwelt einschließt“, eine sachliche Parallele. Vgl. oben S. 117 über *Hagen*. Nun ist mit diesen Wörtern stammverwandt aisl. *grind* „Rahmen, Gitterwerk, Einzäunung“, norw. *grind* „Hürde, Pferch“; also haben wir wieder ein Synonym für den alten Unterweltsdämon vor uns, das später als Teufelsname weitergeführt wurde.[1])

Dieses *Riegel* aber, ahd. *rigil* ist nach Osthoff[2]) auch lautlich verwandt mit lat. *Orcus, arceo*, lit. *rakìnti* „schließen“, *rãktas* „Schlüssel“ — man vgl. die Dublette ai. *argalaḥ* „Riegel“: ags. *reced*, as. *racud* „Haus“ —, wenn man einen Stamm **arek-* ansetzt.[3]) Der *Hellerigel* des deutschen Mittelalters ist also mit dem lat. *Orcus* sogar lautlich zu verbinden. Ganz verkehrt ist der Versuch, den lat. *Orcus* bloß als die lateinische Umgestaltung von griech. *ὅρκος* „Eid“ auszugeben.[4]) Man stützt sich dabei auf eine Stelle in Verg. Georg. I, 277, wo es heißt: *quintam fuge: pallidus Orcus Eumenidesque satae.* Dies klingt an Hesiod op. 803 an: *ἐν πέμπτῃ γάρ φασιν Ἐρινύας ἀμφιπολεύειν Ὅρκον γεινόμενον, τὸν Ἔρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκοις.* Also muß man schließen: der Dichter hat die griechische Dichterstelle nachgeahmt und sich dabei das geistreiche Wortspiel geleistet, das griech. *Ὅρκος* durch sein heimisches *Orcus* wiederzugeben, vielleicht hat er auch persönlich beide Worte für identisch gehalten: dieser geistreiche Einfall eines augusteischen Dichters vermag aber doch in keiner Hinsicht die Unursprünglichkeit des lateinischen Wortes zu erweisen, das längst bei Varro, Lucrez, Cicero und vor allem bei Plautus[5]) begegnet. Die Alten selbst

---

[1]) Kögel, ZfdA. 37, 275 f. wollte *grendel* als Schlange deuten, aber seine Auffassung, *Grendel* sei eine Verkörperung der „Schrecknisse der uneingedeichten Marsch“ ist schwerlich richtig, der Zusammenhang mit mnl. *grinden* „brausen“ verfehlt.

[2]) a. a. O.

[3]) s. Hirt, Abl. § 566.

[4]) s. Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer² 310, mit Literatur.

[5]) Man hat den Eindruck, als sei *Orcus* sogar besonders populär gewesen; das wäre bei jener Hypothese ganz unverständlich. Vgl. Plautus, Asin. 606; Bach. 3368, capt. 283; Mostell. 499; Poenul. 344; Pseudol. 795. Auch bei Apuleius und besonders bei Petron begegnet *Orcus* häufig, woraus ebenfalls die Volkstümlichkeit dieses Gottes hervorgeht. Gelegentliche Schreibungen mit *h-* brauchen nicht einmal auf sekundärer, von den Gebildeten ausgehender Angleichung an *ὅρκος* zu beruhen, sondern gehören zu den bekannten Fällen mit unursprünglicher Prothese von *h-*. S. auch Peter bei Roscher III, 1, 940 und Hirzel, Der Eid 149 ff.

empfanden das Wort als echt lateinisch,[1]) was bei so junger Entlehnung nicht möglich wäre. *Orcus* also ist uns ein echtrömisches Wort. Der Versuch freilich, auch das got. *aurahjons* pl. „Friedhof, Grabdenkmäler" mit *Orcus* zu verknüpfen,[2]) ist verfehlt gewesen. Denn das Suffix in diesem got. Wort war *-ahi-* wie in *bairgahei* f. „Bergland" zu **bairg-*,[3]) so daß man nicht etwa an ein epenthetisches *a* oder eine Entwicklung aus der zweisilbigen Basis denken kann. v. Grienberger, Unters. 36 f. zieht als Stammwort für *aurahjons* wohl mit Recht aisl. *aurr* „feuchte Erde", ags. *éar* „Erde", dän. *aur* „grober Sand", schwed. *ör* usw. heran.

Aus dem Glauben der Balten lassen sich nur einige Namen anführen, die in unseren Zusammenhang gehören. So *Vielona* 'deus animarum; cui tum oblatio fertur, cum mortui pascuntur'.[4]) Der Name ist natürlich mit *vẽlės* verwandt, das wir oben S. 38 bei aisl. *valr* kennen gelernt haben. Daß die Gottheit relativ alt sein mag, beweist wohl die lettische *Wella mâte*, die Göttin der Seelen.[5]) Eine besondere baltische Grabesgottheit war die lettische *Kapu mâte*; das Wort stellt sich zu *kapāt* „hacken, hauen", lit. *kapóti* dss., gr. *κάπετος* „Grab, Grube; das Graben". Die Erdgöttin war auch bei den Balten eine Todesgottheit: denn die lit. *Žemýna* „Erdgöttin" spielte beim Totenfest eine Rolle, die entsprechende lettische *Semmes mâte* faßte man als „Beschließerin des Grabes".[6]) Den Elben mag der lit. *kaũkas*, altpreuß. *cawχ* entsprochen haben,[7]) ein Name, der zu lit. *kaukarà* „Hügel" gehört und also damit die chthonische Natur dieser Dämonen erweist. Eine ähnliche Gestalt wird das slav. *ubožije* „das arme Männchen" gewesen sein, über das Brückner[8]) gehandelt hat. Interessant ist, daß sogar germanische Alpnamen ins Slavische übernommen sind: poln. *szkrat*, sloven. *škratek*, čech. *škřitek* „Alp, Dämon" ist nichts anderes als das ahd. *scrato, scratun*, mhd. *schrat, schratze, schretel.*[9])

Wenn es gestattet sein darf, diesen Abschnitt mit einer etwas kühneren Hypothese zu beschließen, so möchte ich kurz auf den getischen Totengott *Ζάλμοξις* eingehen, von dem Herodot folgendes be-

[1]) s. Varro de l. l. V, 66; Fest. p. 202.
[2]) Bezzenberger, BB. 26, 66.
[3]) s. Feist, Et. Wb. d. got. Spr. 37.
[4]) Solmsen bei Usener, Götternamen 104; s. auch v. Grienberger, Arch. f. slav. Philol. 18, 43 ff.
[5]) s. Solmsen, a. a. O. 104 u. 108.
[6]) Solmsen bei Usener, a. a. O. 108.
[7]) Schrader, Reallex. 871 f.
[8]) Arch. f. slav. Philol., 1892, 14, 186 ff.
[9]) s. Leger, La Mythologie slave 162.

richtet[1]): *οὔτε ἀποθνήσκειν ἑωυτοὺς νομίζουσι ἰέναι τε τὸν ἀπολλύμενον παρὰ Ζάλμοξιν δαίμονα. οἱ δὲ αὐτέων τὸν αὐτὸν τοῦτον ὀνομάζουσι Γεβελέϊζιν.* Hinter der seltsamen Geschichte, die Herodot cap. 95 erzählt, dieser Zalmoxis sei ein Sklave des Pythagoras, steckt die Vorstellung, daß der Herr des Totenreiches seine Gäste als „Höllenwirt“ mit Speise und Trank wohl bewirtet. Denn er lehrte, *ὡς οὔτε αὐτὸς οὔτε οἱ συμπόται αὐτοῦ οὔτε οἱ ἐκ τούτων αἰεὶ γινόμενοι ἀποθανέονται, ἀλλ' ἥξουσι ἐς χῶρον τοῦτον ἵνα αἰεὶ περιεόντες ἕξουσι τὰ πάντα ἀγαθά.* Nehmen wir weiter hinzu, daß dieser *Ζάλμοξις* in sein unterirdisches Gemach stieg (*καταβὰς δὲ κάτω ἐς τὸ κατάγαιον οἴκημα*), so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß wir es hier mit einem getischen Unterweltsgott zu tun haben. Kein geringerer als J. Grimm[2]) hat *Ζάλμοξις* als den „verhüllten Gott“ gedeutet, und ich glaube trotz seines prinzipiellen Irrtums, in den Geten Goten sehen zu wollen, war diese Deutung richtig, und wir erhalten eine überraschende weitere Parallele für die verhüllende Todesgottheit: es gab ein thrak. Wort *ζαλμός* „Fell, Decke, Hülle“,[3]) von dem *Ζάλμοξις* zu trennen ich mich bei der trefflichen sachlichen Erklärung nicht verstehen kann. Ja, vielleicht könnte man sogar den Versuch wagen, dieses *ζαλμο-* „Hülle“ mit unserer idg. Basis **k̂el-* „verhüllen“ in *καλύπτειν*, den *Ζάλμοξις* also mit jenem **Koljo-* zusammenzubringen, da die Palatale im Thrakischen durch Zischlaute vertreten sind: allerdings erwartet man für idg. *k̂-* zunächst ein thrakisches *s-*, aber Schwankungen finden sich bei diesen den Hellenen fremden Zischlauten auch sonst, und gerade für idg. *k̂* sind die Belege dürftig. Sollte aber auch diese etymologische Verbindung mit idg. **k̂el-* „verhüllen“ sich als unhaltbar herausstellen, so wäre Grimms alte sachliche Deutung des *Ζάλμοξις* als des „verhüllten Gottes“ damit keineswegs widerlegt.[4]) Unsere mangelhafte Kenntnis des Thrakischen aber nötigt uns zu dem Zugeständnis, daß wir über eine bloße, wenn auch hohe Wahrscheinlichkeit hier nicht hinauskommen können, da vor allem weitere sachliche Einzelheiten in den Quellen fehlen.

---

[1]) IV, 94.

[2]) Monatsber. d. Berl. Akad., 1849, April.

[3]) *ζαλμός· δορὰ ἄρκτου*, s. Hirt, Idg., 1907, II, 592, Glosse XI, der ai. *śárman-* „Schutz“ vergleicht.

[4]) Die Normalstufe zu *ζαλμός* sehe ich in dem zweiten Kompositionsglied der thrak. Namen *Ἀβρο-ζέλμης* und *Αὐλού-ζελμις*, s. Tomaschek, Die alten Thraker II, 2; Hirt, Idg. II, 593.

13.

Bei religionswissenschaftlichen Fragen wird der Indogermanist Indien nicht übergehen wollen, das Land, in dem fast alle Möglichkeiten religiösen Empfindens vom krassesten Fetischdienst bis zur subtilsten metaphysischen Spekulation anzutreffen sind. Nur ein paar Züge will ich hier herausgreifen, die unserer Untersuchung förderlich sein können und uns Analogien zu den seitherigen Feststellungen gewähren.[1])

Da mache ich an erster Stelle auf Wendungen im Ṛgveda aufmerksam, die in überraschender Weise uns den Gebrauch des Bildes vom „Verhüllen, Umhegen, Umschließen" für „töten" auch für Altindien bestätigen. Von einer Todesdämonin, einer indischen Kalypso, heißt es[2]): *prá yā́ jígāti khargáleva náktam ápa druhā́ tanvàm gúhamānā | vavrā́m̐ anantā́m̐ áva sā́ padīṣṭa grā́vāṇo ghnantu rakṣásа upabdaíḥ.* „Die nachts hervorkommt wie eine Eule, mit Trug ihren Leib verhüllend, die möge hinunterstürzen in die unendlichen Umschließungen, die Felsen sollen die Dämonen mit Poltern schlagen". *Vavrá-* „Umhüllung, Verschließung" wird vom nächtigen Totenreich, der Hölle, auch von dem Felsverlies, aus dem Indra die von Dämonen geraubten Kühe befreit, gebraucht und läßt sich also hinsichtlich der Bedeutung engstens mit germ. **halja-* vergleichen.[3]) Die Toten sind eingeschlossen, umhegt; ja die Lebenden errichten selbst solche Grenzen, um ein Zurückkehren der „Verschiedenen"[4]) zu verhindern[5]): *imám jīvébhyaḥ paridhím dadhāmi maíṣām nú gād áparo ártham etám.* „Diese Umhegung setze ich den Lebenden; möge kein andrer von ihnen zu diesem Ziel gelangen."

Der Todesgott der alten Inder war später *Yama-*, einer der Welthüter, der auf einem Büffel reitet.[6]) Bekannt ist die Stelle der Sāvitrī V, 7, wo er als „ein Mann in rotem Gewand, mit aufgebundenem Diadem, schöngestaltet, der Sonne gleich an Glanz, schwarz und gelb, mit roten Augen, mit einer Schlinge in der Hand, schreckenerregend"

---

[1]) Vgl. auch Schröter, Das Totenreich der Indogermanen, Gymn.-Programm 1888, Nr. 156.

[2]) VII, 104, 17.

[3]) s. Oldenberg, Relig. d. Veda 538, Anm. 4.

[4]) *préta-* „hingeschieden" = „Gespenst".

[5]) X, 18, 4.

[6]) Vgl. Ehni, Die urspr. Gottheit des ved. Yama, S. 99 ff., Leipzig 1896; Hopkins, Epic Mythology im Grd. d. indo-ar. Phil. u. Altertumskunde, 1915, III, 1, 6, S. 107, § 54.

geschildert wird. Auch ist er der Herr der Hölle,[1]) der die Strafen über die Toten in den 21 verschiedenen höllischen Bezirken nach Manu IV, 87 ff., XII, 75 ff. verhängt.[2]) Er ist Herr der Gespenster.[3]) Synonyme Ausdrücke mit *yama-* sind *naraka-* „Hölle“, *kāla-* der „schwarze“, *mṛtyu-* „der Tod“. Es liegt nahe, das Wort *yáma-* selbst mit ai. *yácchati, yamiti* „hält, hält zusammen, bezwingt, bändigt“, aw. *yam-* „halten, fassen“, lett. *jumt* „Dach decken“, ir. *do-emim* „schütze“, *doret* 'velavit', *dítiu* 'tegmen, defensio' usw. zu vereinen: damit hätten wir einen neuen schönen Beleg für einen „verhüllenden“ Todesdämon. Die Schwierigkeit, die aber dabei nicht erklärt würde, ist *Yamas* Verhältnis zu dem aw. *Yima-*, und auch zwischen dem ved. und späteren *Yama-* klaffen bedeutende Unterschiede. Diese Fragen, die sich nicht kurzerhand erledigen lassen, gedenke ich an anderem Ort zu untersuchen, wobei sich die Unrichtigkeit und Unsicherheit jener Etymologie herausstellen wird. Immerhin bietet insofern doch *Yamas* Name eine brauchbare Parallele zu unseren obigen Ausführungen, als die Inder selbst zweifellos in *Yama* den „Bändiger und Bezwinger“ gesehen haben: schon *Sāyaṇa-* glossiert den Namen mit *niyāmaka-*, *niyantāra-*.[4])

Dagegen kann die *Kālī* oder *Mahākālī*, die furchtbare Todesgöttin, nicht, wie J. Grimm, Myth.[4] 262 und Korsch, FuF. 13, 479 wollten, mit unserer Basis idg. **k̑el-* „verhüllen“ vereinigt werden trotz des verführerischen Anklangs an jenen urindogermanischen Todesdämon **Koli̯o-* wegen des *k*-Lautes: wir müssen vom idg. Palatal ausgehen, vgl. ai. *śālā*. Es findet sich denn auch leicht eine treffendere Deutung für dieses Beiwort: es ist einfach „die Schwarze“ zu *kālaḥ* „blauschwarz, schwarz“ und weiter mit lat. *cālīgo* „Nebel, Finsternis“, gr. *κηλίς* „Fleck“, mir. *caile* „Fleck“ zusammenzustellen.[5]) Dieser Beiname paßt trefflich zu dem Wesen dieser Todesgöttin; wir werden darüber bald noch ausführlicher zu sprechen haben.[6]) Vom speziell indischen Standpunkt darf man auch an die dunkelblaue Kehle ihres grausigen Gatten *Śivaḥ* erinnern. Er soll sich diese entstellende

[1]) *pātālam* „Unterwelt, Hölle“ ist kaum zu trennen von *pāt-ram* „Behälter“, got. *fōdr* n. „Scheide“, ags. *fodder, foddur,* ahd. *fôtar* „Futteral, Futter von Kleidern“, gr. *πῶμα* „Deckel“. Wir haben die Bedeutungsentwicklung „Behälter, Hülle“ > „Grabesstätte“ > „Unterwelt“, wofür unsere Untersuchungen der Parallelen eine Menge brachten. Zum Suffix vgl. man *vetāla-*.

[2]) vgl. J. Hertel, Hitopadesa 217; E. W. Hopkins, Epic Mythology, Grdr. d. indoar. Philol. II, 107 ff., § 54.

[3]) *pretarājan-*.

[4]) s. dazu auch Roth, ZDMG. 4, 417.

[5]) s. Ehrismann, PBB. 20, 64 Anm.; Zupitza, GG. 113.

[6]) Über *Umā-Kālī* s. jetzt Hopkins, Epic Mythology, 1915, 224 f., § 161; s. unten die *Ἀφροδίτη μελανίς*.

Farbe zugezogen haben, als er bei der Quirlung des Ozeans, die zur Gewinnung des *Amṛta-* führte, das schreckliche Gift *kālakuṭa-* auf Brahmas Befehl austrank: dies hätte sonst die Welt vernichtet; wir treffen hier wieder das Wort an. Wir wissen es besser: die schwarzblaue Färbung, die Todesgottheiten eignet, ist nichts ursprünglich gewesen als die Leichenfarbe (vgl. S. 73 ff.). Mit *kāla-* sind eines Stammes ferner *kalanam, kalmaśaḥ* „Fleck, Schmutz", *kalaṅkaḥ* „Fleck, Makel", auch gr. κελαινός gehört zu dieser Sippe.

Muß somit *Kālī* als sprachliche Parallele ausscheiden, so bietet dagegen der Name ihrer besonderen Diener und Verehrer uns einen neuen Beleg: ich meine die furchtbare Mördersekte der *Thugs*, die auf Befehl und zu Ehren der Todesgöttin ihre Opfer mittels einer Schlinge um den Hals zu erdrosseln sucht, und die seit 1830 von der englischen Regierung planmäßig verfolgt worden ist.[1]) Denn *Thugī*, wie die Sekte sich nennt, ist aus prak. *thag-*, ai. *sthágati* „verhüllt, verdeckt" abgeleitet, dies aber ist ein naher Verwandter zur Sippe von lat. *tego*.

Eher könnte, rein lautlich betrachtet, der Name eines anderen altindischen Todesdämons *Śaruḥ*, der mit *Śivaḥ* identifiziert wird, auf die Basis idg. **k̂el-* in καλύπτω usw. bezogen werden. Wenn dieser Gott auch in der späteren indischen Literatur zurücktritt, so scheint er nichtdestoweniger eine alte, schon vorindische Gestalt gewesen zu sein; denn man kann von ihm kaum aw. Acc. *Saurum* trennen, den Namen eines *Daēva*, den Gegner des *Xšaϑra Vairya*, des dritten der *Aməša Spənta-*; schon daraus ergibt sich also, daß es ein Dämon der Zerstörung sein muß, da *Xšaϑra Vairya* ja die ahurische Herrschergewalt als Kriegsgott verkörpert. Nach Bd. 30. 29 hetzt er zu Räuberei und Empörung.[2]) Schon Spiegel, a. a. O., Fußn. vergleicht gr. κήρ, und ich glaube in der Tat, daß dies richtig ist: der Gott muß voriranisch sein wegen des ai. *Sarváḥ*, der seinerseits ein Todesgott war, wie *Śivaḥ*; aber wegen der iranischen Sonderbedeutung müßte die Begriffsprägung für diesen arischen Todesdämon den Ursinn „sich empören, Gewalt verüben, zerstören" oder ähnlich besessen haben. Dazu kommt, daß *Śarvá-* nicht von ved. *śaru-* 'missile' zu trennen ist[3]); dies bezeichnet eine *hiṁsikā prasitiḥ*, eine „Todeswaffe". Dazu stimmt vorzüglich die Basis **k̂er-* in ai. *śṛṇāti* „zerbricht, zerstört", aw. *asarᵊta* „unverwundet", gr. κεραΐζω, lat. *cariēs*; mit dem

[1]) s. Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, 1903, S. 183 ff.

[2]) s. Spiegel, Eran. Altertumsk. II, 128; Jakson, Grundr. d. ir. Phil. II 256. 258; Bartholomae, Air. Wb. 1568.

[3]) s. auch Bloomfield, BB. 23, 109.

u-Stamm von *śaru-*, *śarvá-* kann man *κεραυ-νός* zusammenbringen. Von dieser Basis aber kommt auch *κήρ* „Tod“, *κῆρες* „Todesdämonen“ oft als furchtbare Gespenster mit bleckenden Zähnen und scharfen Klauen gedacht.[1]) Zur Bedeutungsentwicklung „zerstören, zermalmen“ > „töten, Tod“ vgl. man nur lat. *mors*, ai. *mărah* „Tod, Seuche“, *Mārah* „Todesdämon“ zu ai. *mṛṇāti* „zermalmt, reibt auf“, gr. *μαραίνω*, ahd. *marawi* „mürbe“, *Mar* „Druckgeist“.[2]) Die *Keren* sind nichts als Todesdämonen, wie Hekate, Skylla, Harpyien und Erinnyen; oft werden auch sie hundegestaltig gedacht.[3]) Vgl. Apoll. Rhod. 4, 1665 ff.:

μέλπε δὲ κῆρας
θυμοβόρους Ἀίδαο θοὰς κύνας, αἳ περὶ πᾶσαν
ἠέρα δινεύουσαι ἐπὶ ζωοῖσιν ἄγονται.

In *Śiva-Śarvas* Gefolge sind die grausen Toten- und Leichengespenster der Inder: die Schrecken des Friedhofs und Leichenverbrennungsplatzes hat die orientalische Phantasie, ähnlich wie die Höllenstrafen, mit besonderer Vorliebe ausgemalt. In der Märchensammlung *Vetālapañcaviṁśatikā*, den fünfundzwanzig Erzählungen des Leichendämons, ist der Schauplatz der Rahmenerzählung die Leichenstätte und in die schlichte Prosa des Märchenstils sind Verse mit gruseligen Beschreibungen der Totendämonen eingestreut. Der Held des Dramas *Candakauśikā* muß wie ein *Cāṇḍāla* Todengräberdienste leisten, und fast der ganze vierte Akt dieses Dramas ist mit schauerlichen Beschreibungen der Totenstätte angefüllt, um den Mut des Königs in höheres Licht zu rücken.[4]) Solche Gespenster und Leichendämonen sind die *vetālāḥ*, *candāḥ*, *piśācāḥ*, *rākṣasāḥ* usw. Soweit die Etymologie dieser Namen ermittelt ist, handelt es sich um „zerstörende, vernichtende oder betrügende Geister“, wie bei den arab. *ġule*[5]) in „1001 Nacht“ oder den gr. *Harpyen*, *Keren* und *Seirenen*. *rākṣasa-*, *rakṣāḥ* ist mit *rákṣaḥ* n. „Beschädigung“, aw. *rašah-* „Verwundung“ zusammenzustellen, *piśācá-* ist mit *píśunaḥ* „hinterlistig, tückisch“ stammverwandt.

---

[1]) s. Gruppe, Mythol. 768, Anm. 7.

[2]) s. oben S. 69. Es ist mir aufgefallen, wie häufig in griechischen Grabinschriften *μάρπτω*, mit dieser Sippe eng verwandt, vorkommt, z. B. *νοῦσος ἔμαρψε κακὴ καὶ μοῖρα βαρεῖα* (Kaibel, Inscr. Gr. Nr. 498, 7, S. 198) oder *μοῖρα θοὴ μάρψασα παρ' ἀνέρος ἥρπασε κόλπων* (ebd. 462, S. 184).

[3]) s. Roscher, Abh. d. k. sächs. Ges. d. Wiss., 1896, XVII, 42 f.

[4]) Ganz ähnliche Schilderungen Malati-Madhavam, 5. Akt.

[5]) Arab. غول *ġul* „Dämon, Vampyr usw.“ gehört zu √ غول „hinterlistigerweise vom Weg locken und jmd. ermorden“; das Wort und seine Bedeutung liefert also eine weitere willkommene Bedeutungsparallele.

Als ursprünglichen Totendämon wird man auch das Ungeheuer *Rāhu-* ansehen müssen, der nach der späteren Sage Sonne und Mond verschlingt. Er hatte in Verkleidung es fertig gebracht, vom Unsterblichkeitstrank *Amṛta-* zu kosten; zwar wurde der Trug bemerkt, und *Viṣṇu-* schlägt dem Dämon das Haupt vom Rumpf; doch der Kopf blieb unsterblich, und *Rāhu-* frißt nun aus Rache Sonne und Mond, weil diese ihn verraten hatten. Der Mythos, der Sonnen- und Mondfinsternis erklären soll, ist natürlich jung; aber *Rāhu-*, der an den oben besprochenen *Mána-garmr* der Skandinavier erinnert,[1]) wird eine ältere Gestalt sein; Nazari[2]) hat nicht unwahrscheinlich *rāhu-* aus *rādhu-* mit gr. *λανθάνω*, Aor. *ἔ-λᾱθ-ον*, *λάθριος*, *λαθραῖος*, *λήθη*, dor. *λᾱθᾱ*, *λήθω* usw. verglichen; und so dürfen wir hier einen weiteren analogen Fall für unsere schon so oft beobachtete Bedeutungsentwicklung „verbergen, verborgen sein" zu „töten" feststellen. Die einfachere Basis, auf die **lā-dh-* letztlich zurückgeht, ist mit jenem *lā̆-* in lat. *Lares*, *Larunda*, *lārva*, *Lātōna*, gr. *Λητώ*, lat. *lateo* identisch; diese Fülle von Analogien dürfte jedenfalls Nazaris Deutung zustatten kommen.

Ein „Verhüller" könnte auch *Váruṇaḥ* gewesen sein; denn daß dieser Name zu *vṛṇóti* „verhüllt, bedeckt", gr. *ἐλύω* „wälze, umhülle", lat. *operio*, *aperio* usw. gehört,[3]) ist mir trotz Herbert Petersson[4]) immer noch das wahrscheinlichste; wenn die Basis auch in der vollsten Gestalt **u̯erāu̯-* (wegen *varūtár-*, gr. *ῥυτήρ* usw.) gewesen ist, so kann trotzdem eine *no*-Bildung von der Tiefstufe kaum beanstandet werden,[5]) wenn die Bildung auch selten wäre; und sachlich könnte man sich etwa auf A. Hillebrandt, Ved. Mythol., Kleine Ausg. 1910, S. 128f. berufen, wo von *Váruṇa-* als einer finsteren Persönlichkeit, deren Zorn und Tücke der Mensch fürchtet, die Rede ist: *Váruṇa-* erscheint geradezu als Todesgott, und vor allem ist eine nahe Beziehung von *Váruṇa-* zu *Vṛtra-* nicht zu leugnen.[6]) Auch wenn Petersson[7]) auf die Vorstellung des strafenden *Váruṇa-*, der sogar den Strick des Todesgottes führt, hinweist, so liegen die Analogien mit oben behandelten griechischen und germanischen Todesdämonen auf der Hand (S. 82). So gut

---

1) s. S. 40.

2) Riv. di filol. 32, 101.

3) vgl. zur *u*-Basis *varú-tram* n. „Überwurf, Mantel", gr. *ἔλυτρον* „Hülle, Decke", lat. *volu-o* usw.

4) Einige Bemerkungen zu den Götternamen Mitra und Varuṇa, Studier tillegnade Esaias Tegnér den 13 januari 1918, S. 223ff.

5) s. Brugmann, Grdr.² II, 1, 279f.

6) A. Hillebrandt, a. a. O. 130.

7) a. a. O. 230ff.

demnach auch *Várunas* Name für unsere Zwecke verwendbar erscheint, so kann ich doch jene Etymologie nicht für sicher ansehen, und zwar deshalb nicht, weil ich es nicht zu erweisen wüßte, daß die Eigenschaft als Todesdämon oder strafende, finstere Gottheit diejenige war, von der die Namenprägung der späteren Gottheit ausgegangen ist.[1] Denn jedenfalls ist der vedische *Váruṇa-* viel zu persönlich geworden, als daß es irgend Wert hätte, hier einen Bedeutungswandel konstruieren zu wollen: bei scharf erfaßten persönlichen Gottheiten kann die Etymologie höchstens einen Fingerzeig abgeben, von welchen Anfängen aus eine solche Gottesgestalt sich entwickelt haben mag: das Wesen einer fertigen Gestalt wie *Váruṇa-* freilich kann rein sprachlich nicht mehr erfaßt werden, sein individueller Name ist eben Eigenname geworden, sagt also über seine Art nichts mehr aus, die aus den verschiedensten Vorstellungen in langer Entwicklung sich geformt haben kann. Mit Recht hat über diesen wichtigen Punkt A. Dieterich[2] gesagt: „Darum ist es meist so unmöglich, den Namen einer Gottheit zu deuten, weil er im besten Falle einen längst vielleicht ganz nebensächlich gewordenen Zug ihres Wesens in einer vielleicht für die Hauptentwicklung ganz bedeutungslosen Etappe ihrer Entwicklung festhält: er wird sprachlich von dem Punkt an umgeformt nach Volksaussprache, Volksetymologie, Dialektveränderung, wo dieser Name eine wirkliche Person bezeichnete und bezeichnen sollte, d. h. nicht in seiner Bedeutung durchsichtig bleiben konnte.“ Bei Sondergottheiten, so bei den von uns behandelten Todesdämonen, wird daher die Sprache viel mehr zur Erforschung des Wesens einer Gottheit beizutragen vermögen als bei wirklich ausgeprägten Götterindividualitäten, wie *Apollo*, *Indra-* oder *Váruṇa-*.

Ist es also hier ein Gebot der Vorsicht, mit Etymologien zurückhaltend zu sein, so glaube ich allerdings um so unbedenklicher Indras Hauptfeind, den Dämon *Vṛtra-* als den „Verhüller“ zu *vṛtáḥ* „verhüllt, bedeckt“, *vṛṇóti* usw. auffassen zu dürfen. Denn diese sprachlich unanfechtbare Ableitung erfährt die sachliche Bestätigung durch den bekannten vedischen Mythos, daß *Vṛtra-* die Wasser und Wolkenkühe in seinen felsigen Verliesen eingeschlossen und „verhüllt, verborgen“ hat.[3] Kaum mehr als eine dialektische Nebenform zu *Vṛtra-*, ein sprachlich verwandtes Synonym, ist der Dämon *Vala-*, vgl. *valá-* m.

---

[1] Derselbe prinzipielle Einwand besteht natürlich auch bei Peterssons Verbindung des Namens mit *varatrā* „Seil“, abg. *veruga* „Kette“ usw. im Sinne von „Fessler“.

[2] Mutter Erde 71.

[3] A. Macdonell, Vedic Mythology, § 68, S. 158 ff.

„Bedeckung, Höhle".[1]) Der Name des vielarmigen Dämons *Urana-*, der von Indra erschlagen wird,[2]) dürfte sprachlich gleichfalls zu unserem *vrnóti* „verhüllt" gehören, und somit bietet uns auch die vedische Mythologie erwünschte weitere Parallelen zu der alten Vorstellung von den „verhüllenden" und „verhüllten, verborgenen" Dämonen.

Aber auch für die Elbenmärchen fehlt es, wie leicht begreiflich, im Lande der Wunder und Märchen nicht an überraschenden analogen Belegen. So möchte ich, nur um ein Beispiel für viele aus der indischen Literatur zu bieten, wegen der Ähnlichkeit mit vielen Feenmärchen und Elbengeschichten, über die wir oben gehandelt haben, auf die 5. Erzählung im 2. Buch des *Hitopadeśa-* kurz hinweisen: da ist von einem „Wunschbaum" die Rede, der alle vierzehn Tage mitten im Ozean auftaucht, und unter ihm sitzt blinkend in Gold und Geschmeide eine wunderliebliche Fee und schlägt die Harfe. Ein Prinz hört von Kaufleuten von diesem Wunder, läßt sich hinfahren, und als die Schöne wieder auftaucht, stürzt er sich in lodernder Liebesglut zu ihr hinunter in die Flut. Sie kommen zu einer Feenstadt auf dem Meeresgrund namens *Hiranyapuram*,[3]) und der Prinz lebt in süßer „Gandharva-ehe" mit seiner Elbenkönigin. Da aber wird ihm verboten, das Bild einer Fee *Svarnalekhā* zu berühren; im übrigen dürfe er alle Wonnen und Herrlichkeiten genießen. Natürlich vermag der neugierige Sterbliche sich nicht zu bezwingen. Das Bild versetzte ihm aber mit „seinem lotusgleichen Fuß" einen Tritt, und er befindet sich wieder auf der Oberwelt. Dieser Stoff war sehr beliebt und wurde in verschiedenen Variationen immer wieder bearbeitet.[4]) Die Art freilich, wie Benfey diesen Märchentypus auffaßte, kann ich mir nicht zu eigen machen. „Diese Erzählung", so sagt er a. a. O., „beruht einerseits auf dem Zauber des Meergeheimnisses und andererseits auch auf den Folgen unzeitiger Neugier, durch die ein gewonnenes Glück verscherzt wird". Nein, wir erkennen hier vielmehr die typische Feengeschichte: der Wunschbaum muß mit dem Baum des Lebens und seinen Goldäpfeln verglichen werden; die kleine Insel, auf der er blüht, und die auf dem Weltmeer ab und zu erscheint, ist mit den Elbenparadiesen, den Inseln der Seligen und den schwimmenden Zauberinseln[5]) zusammenzuhalten. Die Feenschönheit und die lockenden

[1]) A. Macdonell, a. a. O. S. 159 f.
[2]) RV. 2, 14, 4.
[3]) „Goldstadt".
[4]) s. Benfey, Pantschatantra I, 152 ff.
[5]) vgl. die Insel des Äolus oder das schwimmende Delos, die Heimstätte der „verhüllenden" Leto!

Gesänge finden sich in allen ähnlichen Elbengeschichten wieder. Die Stadt auf dem Grund des Meeres läßt sich mit der irischen *Tir-na-noge* vergleichen: dies ist ein Elbenparadies voll Licht und Schönheit unter dem Wasser; am 1. Mai alljährlich tauchen die seligen Geister aus den Wogen empor, und unter Führung des Helden *O'Donoghue*, der im See von Killarney wohnt, fahren die Elben auf milchweißen Rossen über die Fluten.[1]) Die *Fo-mori*, „die Unterseeischen“,[2]) hausten in *Lochlann*, cymr. *Llychlyn*; dieser mythologische Name wurde später auf Skandinavien übertragen.[3]) Ganz nahe steht diesem Elbenparadies auf dem Meeresgrund die Sage von versunkenen Städten[4]): auf dem Grunde des Lac de Grandlieu bei Nantes liegt die Stadt *Herbauges*, auf dem Grunde eines bretonischen Sees, *la Mare St. Coulman*, soll *Neodunum* ruhen.[5]) Fürs Deutsche genügt es die Namen *Stavoren*, *Arkona* und *Vineta* zu nennen, drei sagenhafte Städte, die tief unter dem Wasserspiegel liegen; bei klarem Wetter und ruhigem Wellengang glaubt heute noch der Fischer die Turmspitzen in der Tiefe zu sehen, und oft klingen Glockentöne aus tiefstem Grunde wie leises, fernes Aveläuten: G. Hauptmann hat in seiner „versunkenen Glocke“ diesen Sagenzug benutzt. Auch vom Chiemsee oder Mummelsee sind hierhergehörige Sagen allgemein bekannt.[6]) Endlich ist jene Warnung, die Bildsäule anzurühren, nur eine Variation des in den Melusinensagen so weit verbreiteten Frageverbots: irgend ein Verbot wird bei der Ehe zwischen Fee und Sterblichem ausgesprochen, es bleibt ein Geheimnis zwischen beiden obwalten; ursprünglich war dies das Geheimnis der überirdischen Herkunft der Elben selbst, deren Abstammung und Wesen nicht „enthüllt“ werden durfte. Später wurde im Verlaufe der Entwicklung des Sagenstoffs zur Märchennovelle dies Motiv nicht mehr verstanden und daher beliebig variiert. So

---

[1]) Grimm, Irische Elfenmärchen S. 83, 191 ff.; Hertz, Spielmannsbuch 390.

[2]) *fo* = **upo*, gr. ὑπό, *mor* = lat. *mare*.

[3]) Rhys, Hibbert Lectures 1886, 355; Hertz, a. a. O. 391. Weiteres Material bei D'Arbois de Jubainville, Cycle mythologique 356 ff.; Kuno Meyer, Bráns Meerfahrt 180 ff.; Joyce, Old Celtic Romances² 434; Zimmer, ZfdA. 33, 325.

[4]) Fürs Neuirische könnte man Thomas Moores schöne Verse (Irische Melodien, Let Erin remember the days of old) zitieren:

Wenn Abends der Fischer voll Traurigkeit
Ins Meer fährt hinaus um zu träumen,
So sieht er die Türme aus alter Zeit,
Und darüber die Wellen schäumen.

[5]) Hertz, a. a. O. 390.

[6]) Eine Menge solcher Sagen von versunkenen Städten, Klöstern usw. findet man bei Laistner, Nebelsagen 170 ff.; Schwebel, Tod und ewiges Leben 308 ff.

liefert uns unser altindisches Märchen überraschend zahlreiche Analogien zu den oben behandelten Motiven der Elbenlockungen.[1])

Den nordischen Huldren, keltischen Feen und griechischen Nymphen lassen sich in vielen Zügen die indischen *Apsarasen* vergleichen, deren üppig-verführerische Schönheit oft verherrlicht wird. Sie nahen den Irdischen und den *Gandharven; Śakuntalā* stammt aus einer solchen Ehe. Im Paradies dienen sie den dorthin versetzten Helden, ähnlich wie die nordischen Walküren.[2]) Besonders aber bedienen sich die Götter der buhlerischen Verführungskünste dieser Apsarasen, wenn Priester und Heilige dank ihrer Bußübungen und Kasteiungen solche Zauberkraft sich gewonnen haben, daß sie *Indra* unangenehm wird. So ist mancher Heilige und Asket den Reizen dieser Götterhetären erlegen, wie z. B. *Śakuntalā*s Vater *Kauśikaḥ* durch *Menakā* betört wurde.[3]) Als Probe einer solchen Verführung durch die feengleichen Apsarasen mag hier die Geschichte des *Kaṇḍū* im *Brahmapurāṇa* dienen[4]): *Kaṇḍū* hatte mit seinen Kasteiungen eine solche Bußstärke erlangt, das die „ganze Dreiwelt" sich ängstigte; während der tropischen Sommerhitze setzte er sich der Glut der Feuer aus, im Winter trug er nasse Kleider. Da sendet Indra von allen Apsarasen die schönste aus, die „schönhüftige" *Pramlocā*, um den Heiligen zu verführen. Der Liebesgott *Kāma*, der Gott des Lenzes und des sanftkosenden Windes gehen als Bundesgenossen mit: der Lenzesgott schafft Frühling mit süßen *Kokila*gesängen, vom *Malaya*gebirge fächelt ein balsamgeschwelltes Windessäuseln, mannigfache Blüten fallen beständig nieder, *Pramlocā* singt ein süßlockend Lied, der Liebesgott sendet Blumenpfeile, — und nun ist's um den armen Asketen geschehen! „Als er sie erschaute, lachte er rücksichtslos auf, weit öffnete er vor Verwunderung die Augen, und sein Gewand glitt zur Erde, er ward ganz verwirrt, und die Härchen an seinem Körper sträubten sich vor Wollust." So lebt er mit seiner schönen Fee der Liebe, denkt weder an Waschungen noch Gebete noch Fasten und büßt seine Zaubermacht mählich ein. Schließlich „nach neun Jahrhunderten und sechs Monaten" sagt er zu seiner Apsaras, er wolle die Dämmerungsgebräuche vollziehen, der Tag neige sich schon, und er dürfe sich keiner Versäumnis seiner Asketenpflichten zu schulden kommen lassen. Sie lacht ihn schelmisch an und sagt ihm belustigt die Wahrheit. Da ruft er „pfui" über

[1]) Eine Insel gespenstischer Frauen kommt z. B. in *Jātakas* vor, s. FAUSBÖLL Band IV, 2 ff.

[2]) s. HOPKINS, Ep. Myth. 60, 163.

[3]) s. *Anasūyas* Worte bei Kalidāsa, Śak. ed Böhtlingk, p. 14.

[4]) Ind. Text auch bei LASSEN-GILDEMEISTER, Anthol. sanscr.[2] p. 48—58, wonach obige Übersetzung.

sich[1]) und klagt in weher Verzweiflung: „Umsonst sind meine Bußübungen, der Brahma-Erkenner trefflichster ist vernichtet! Meine Unterscheidungskraft ist mir geraubt, ein Weib wurde von jemand zu meiner Sinnbetörung ausgewählt ...“ „Meine gelübdegeregelte Lebensweise, meine *Veda*-Erlangung, überhaupt alle meine Taten sind mir geraubt worden durch das Haften am Sinnlichen, diesen Weg zum Reiche der Hölle.“[2]) Erzürnt jagt er die schöne, über diesen Wutausbruch sehr erschrockene Teufelin davon.

Die kurze Inhaltsangabe mag für diesen Typus indischer Verführungsgeschichten als Beispiel genügen: wir sehen, ganz wie *Frou Werlte* als Kellnerin in des Teufels Animierkneipe tätig ist, so benutzt auch hier *Indra* die schönen Elbinnen als Lockmittel zur Sünde. Ähnlich bedient sich nach dem Awesta *Aṅra Mainyu-* schöner Teufelinnen zur Verlockung *mazdayaznischer* Helden: die *Pairikā Xnąϑaitī* verlockt so den „mannesmutigen“[3]) *Kərəsāspa.* Die *Pairikās* stehen in der Tat den Apsarasen, keltischen Feen und germanischen Elben und Huldren sehr nahe;[4]) wir sehen aber, wie solche Feen einem braven, biederen Erdenbürger unter Umständen als Teufelinnen und Dirnen schlimmster Sorte erscheinen können.

Besonders berühmt ist die verwandte Szene, in der die nördliche Tradition der Buddhalegende die Versuchung des Weisen unter dem *Boddhi*baume schildert. Nachdem der böse *Māra*,[5]) der in der buddhistischen Kunst meist als Amor mit Pfeil und Bogen dargestellt wird,[6]) alles mögliche sonst versucht hatte, um den in tiefe Meditation versunkenen Boddhisattva zu besiegen, bleibt ihm als letzte, schwerste Versuchung nur noch die Verführungskunst seiner üppigen Töchter. Da mir eine deutsche Übersetzung nicht bekannt ist, mag als Probe wenigstens das Tanz- und Lockungslied der *Māra*töchter hier in einfacher, sinngemäßer Prosa folgen[7]):

---

[1]) *dhig, dhiṅ, mām! ity uvāca* v. 92.

[2]) *narakagrāmamargeṇa.*

[3]) Dieses Beiwort ist dem Helden im Awesta in einer Situation beigelegt, die des Humors nicht entbehrt, einer in der Parsenbibel sonst recht seltenen Eigenschaft (Yasna 9, 11): *Kərəsāspa, der das gehörnte, das Rosse verschlingende, Männer verschlingende, das giftige, fahlgelbe Ungeheuer besiegte, auf dem das Gift klafterweise floß; auf dem sich Kərəsāspa im Eisenkessel um die Mittagszeit Speise kochte. Und diesem Ungetüm wurde es heiß, und es fing an zu schwitzen. Da schnellte er vorwärts unter dem Kessel hervor, das siedende Wasser schüttete er um: erschrocken lief er zur Seite, der „mannesmutige“ Kərəsāspa ...*

[4]) vergleiche darüber die Beilage III.

[5]) = lat. *Mors*, s. o. S. 142.

[6]) s. Geiger, Arch. f. Religionswiss., 1902, V, 186. Vgl. vor allem Windisch, *Māra* und *Buddha,* Abhandl. d. kgl. sächs. Ges. d. Wissensch. 15, 1895.

[7]) Lalita Vistara ed. Lefmann I, 321 f.

... Da sangen die *Māra*-Töchter, um den *Bodhisattva* zu verlocken, dies Lied:

„Die schönste der Jahreszeiten, der holde Lenz ist gekommen, du Lieblicher, Holder, wo die Bäume blühen. Ach, wie ist deine Erscheinung so reizend, du Holder, in ihrem Schönheitsglanze, so lusterweckend, so hold, so entzückend!

Wir von edler Geburt sind hier, um Lust zu verbreiten Göttern und Menschen, voller Preisgesänge. Steh auf, geschwind! genieße die schöne Jugend! Schwer zu erreichen ist die Weisheit, o kehre deinen Sinn von ihr ab!

Du schaust ja hier die Māra-Töchter in vollem Schmuck; um deinetwillen kamen sie in Geschmeides Pracht hierher. Wer mag beim Anblick solcher Schönheit sich nicht der Liebe freuen? Dürres Holz sogar bekommt Leben durch Feuersglut.

Das Haar ist so weich in bestrickend süßem Dufte, mit Diadem und Geschmeide geziert; Blätterduft atmet der Mund; wie schön ist die Stirn, wie wohlgeschminkt das Antlitz, einem Lotos gleichen die großen, schönen Augen.

Dem Vollmond ähnlich ist das Gesicht, rot wie reife Bimba-Frucht sind die Lippen; schneeweiß, der Perle in der Muschel vergleichbar, die Zähne, o schau nur, Geliebter, die zur Liebeslust lockenden Mädchen!

Prall geschwellt tritt der Busen hervor, schlank ist der Schönen Leibesmitte, doch ihre Hüften erweitern sich wonnig; o schau nur, o Nātha, die Holden!

Des Elephanten Rüssel ähneln ihre Schenkel, die Armspange klirrt an den Händen, ein reizender Gürtel umspannt die Lenden der herrlich geschmückten Frauen: o schau nur, o Nātha, sie stehen zu deinem Dienst bereit!

Voll Anmut wiegen sie sich beim Gange, süß und herzerwärmend besingen sie den Liebesgott: so ist die Schönheit der wohlgeschmückten Frauen; auf die süßeste Liebeslust verstehn sie sich wohl.

Sie singen Lieder und sind wohlgeübt in Tänzen; um Liebe zu erwecken, sind sie so hold. Wenn du jetzt nicht der Minnigen begehrst, führwahr, dann bist du verblendet in höchstem Grade,

gleich einem Manne, der einen Schatz erblicken und fortlaufen würde, der sich nicht — der Tor! — des Reichtums Fülle erwerben wollte. So willst auch du dir nicht Lust bereiten und freust dich nicht, wo du doch die Möglicheit hast, der liebreizenden Mädchen!“ —

Aber der Löwe aus dem *Śākya*-Stamme sitzt unerschütterlich fest und ruhig unter seinem Feigenbaum; er durchschaut mit seinem inneren Blicke die eitle Hülle und Maske dieser Wesen da vor sich.

Denn ihn betört *Māyā* nicht mit ihrem schillernden Zauberschleier; er weiß, niemand anders als *Māra*, der Böse, der Teufel, selbst hat seine verführerischen Buhlerinnen entsandt, um ihn in die Tiefe der Lustgier hinabzustürzen und ihm den Tod — d. h. die Wiedergeburt — zu bringen, den er zu besiegen und zu überwinden im Begriff ist: Tod und Teufel ist für den Buddhisten ein und dasselbe; *Māra* ist der buddhistische Teufel, *Māra* aber bedeutet nichs anderes als — Tod!

14.

Neben der Vorstellung von räuberischen Todesdämonen, die wie die *Harpyen, Keren* oder *Erinnyen* und vor allem wie der persönliche *Ἅιδης* und *Θάνατος* selbt [1]) gewaltsam die Menschen würgen [2]) und mit sich in ihr nächtiges Reich schleppen, ging seit uralten Zeiten die mildere Auffassung von einer Todesgottheit, die im Inneren der Erde haust. Da der Leichnam in dem Dunkel des Grabes geborgen wird, mußten also die Toten drinnen unter der Erde weilen: so entstand der Glaube an die *ὑποχθόνιοι*, die *inferi*, die „Unterirdischen“; an deren

[1]) Vgl. über die Stelle *Π* 853 HARTMANN, Tod d. Odysseus 73 mit Anm. 76 gegen C. HEINEMANN, Thanatos in Poesie u. Kunst d. Griechen 24 ff., Münch. Diss. 1913. Daß Dämonen die Menschen rauben, steht ganz unverhüllt auf Grabschriften z. B. CIG. I, 710 (= KAIBEL, Epigr. Graeca Nr. 42, p. 16):

οὔνομα δ' Εὐτυχίδης ψευδώνυμον, ἀλλά με δαίμων
θῆκεν ἀφαρπάξας ὠκύτατ' εἰς Ἀίδα oder
ἀπήγαγαν δαίμονες (KAIBEL, Nr. 526, p. 210),
ἀφείλετο δαίμονος αἶσα (Nr. 87, p. 28).

Auch auf römischen Grabinschriften kommen Wendungen oft vor wie *di, daimones, lachesis rapuerunt,* z. B. CIL. VI, 10488, 18385, 18487, 19874 usw.

Θάνατος, samt *θνητός, ἀποθνήσκω* stellt man zu ai. *dhvan-* „erlöschen, dunkeln“, *dhvāntáḥ* „dunkel“; für diese Deutung sprechen die Parallelen lat. *lētum* „Tod“ : ai. *līyate* „verschwindet“, air. *dī(i)th* „Tod“ : *dedaim* ‘fatisco, tabesco’ und ags. *dwimeru* ‘lemures, larvae nocturnae’ (s. GRIMM, Myth.[4] 249), das sehr an armen. *di* „Leiche“ erinnert, zu *dwīnan* „hinschwinden“ (s. LIDÉN, Armen. Stud. 40, 133). Auch *Ἅιδης* wollte man als „Ort der Unsichtbarkeit“ aus **ἀ-Ϝιδᾱ* deuten (so z. B. SCHRADER, Reallex.[1] 869); das ist nicht richtig. *Ἅιδης* gehört vielmehr zu *αἰανής* < **αἰϜ-ανής* „grausig“, lat. *saevus,* ist demnach aus **ἈἰϜίδης* „der Grausige“ hervorgegangen. *Ἅιδης* ist also ein einfacher Gespenstername. Unannehmbar ist mir JACOBSOHNs Erklärung **ἈἰϜίδης* als „Sohn der *αἶα*“ (Philol. 67, 488 f.). Parallelen zu der Deutung von Hades als dem „Grausigen“ s. oben S. 114.

[2]) Damit vergleiche man die litauische Todesgöttin *Giltinė̃*, deren Name mit *geliù* „steche“ zusammengestellt werden muß.

Spitze stand die Todesgöttin, welche so aussah, wie die Leiche im Grabe, dunkel mit schrecklichen Spuren der Verwesung. Auf die Dauer begnügt sich der Mensch aber nicht mit einer so traurigen, freudelosen Auffassung vom Leben nach dem Tode. Man träumt von grünrasigen Paradiesen, von schönen Göttergärten und fernen Inseln, auf denen lichte Gottheiten ein seliges, leichtbeschwingtes Leben verbringen. Nur besonders begnadete Menschen freilich kommen nach dem Tode zur Belohnung für treffliche Taten an solche Stätten — warum aber sollte man nicht selbst so bevorzugt sein, selbst zu den Auserwählten gehören? Zwar sind die Bevorrechteten für die Menschen auch „tot“, aber dieses Leben nach dem irdischen Tod hat seine Schrecken zum guten Teil verloren. So erträumte sich der Wikinger sein *Valhǫll*, der Kelte und Grieche seine Inseln der Seligen, sein *Mag Mel*, das „Feld der Wonne“, und sein Elysion, der *Kṣatriya-* sein Indraparadies. Indem beide Vorstellungen sich vereinigen, nähern sich jene Lichtgestalten einerseits den Todesgottheiten unter der Erde, andererseits fällt auch in jene Nacht des unterirdischen Todesreichs etwas Licht von jenen Heldenparadiesen; sogar im Innern von Bergen, auf der Tiefe des Meeres, ja geradezu in dem allgemeinen Totenreich selbst gibt es freundlichere Stätten, lachende Auen und blumengeschmückte Wiesen: so wandelt Achilles mitten im Hades doch auf der Asphodeloswiese. Indem somit die Vorstellung des Todes als einer räuberischen Gottheit sich vermengt mit dem uralten Glauben an Geister, die auf der Oberwelt hausen, entsteht die Überzeugung, daß wunderschöne Frauen Sterbliche verführen und in ihr Feenreich verlocken, wo diese dann in der Ehe mit dieser Gottheit ewig bleiben müssen. Denn der Tod wurde in altem Glauben als eine Ehe mit einer Todesgottheit aufgefaßt, der Tote feiert Hochzeit mit der Todesgottheit. Zwischen der Welt der Toten und Lebendigen gab es keine feste Scheidewand, und je primitiver die Geistesstufe der Völker ist, umso mehr verwischt sich diese Grenze. So kann auch das Umgekehrte eintreten: eine Elbin, also immerhin eine Tote oder Selige — vom Menschenstandpunkt aus geurteilt — vereinigt sich mit einem Menschen: dann aber kann dieser Bund nur solange bestehen, als jenes Geheimnis der Herkunft bewahrt bleibt: Tote oder Selige müssen sich stets vor dem Auge des irdischen Lebens verhüllen und verkleiden. So erfährt jenes Bild, das ursprünglich ganz plump vom „Bergen“ im Grabe gebraucht war, allmählich einen weiteren, übertragenen Sinn, die „Hülle“ und „Verhüllung“ wird eine für Tote überhaupt bezeichnende Eigenschaft.

Solche Gedankengänge etwa stellten sich heraus, als wir untersuchten, ob zu griech. *καλύπτειν* sprachlich verwandte Götternamen

vorhanden seien: wir beobachteten, daß *καλύπτω* nicht nur in griechisch-einzelsprachlicher, sondern schon in indogermanischer Zeit vom Bestatten der Toten gebraucht wurde, und daß der Sinn „in der Erde bergen“ älter ist als der allgemeinere „verhüllen“. Von derselben idg. Basis **k̂el-* „in der Erde verhüllen“ von der *καλύπτω* abgeleitet ist, kommt idg. und voridg. **Koli̯o-* „Todesdämon“, kommen weiter die aisl. *Hel* aus **Halja-*, Frau *Holle* und die altgermanische *Hludana*. Die *Huldren* sind die „Verhüllten“ und sprachlich mit den vorausgehenden Gottheiten verwandt. Synonym sind die *dernea wihtî* des Heliand. Somit wird die Bezeichnung von Todesgottheiten als „Verhüllern, Verbergern“ durch sprachliche Erwägungen als ein uralter Bedeutungswandel erwiesen. Dazu traten analoge Fälle, in denen derselbe Bedeutungsübergang von „Verhüller, Verberger“ zu „Todesdämon“, nur mit anderen sprachlichen Mitteln ausgedrückt, nachgewiesen wurde: so in lat. *Lārva*, *Lares*, griech. *Λητώ*, lat. *Lātōna*, die zum Stamme von *lateo* gehören, so in lat. *Consus* zu *condeo*, in *Orcus* zu *arceo*, in germ. *Hagen*, nhd. *Hexe* zu *hegen*, altgerm. **hagjan*, in ai. *Yamáḥ* „Tod“ zu *yácchati* „hält zusammen“, in norw. *gjøger* „Hexe“ zu ai. *gūhati* „versteckt“. Das ist das Ergebnis unserer seitherigen Untersuchungen.

Diese Fülle von Analogien rein sprachlicher Art läßt es rechtfertigen, wenn wir auch in der Gestalt der *Kalypso* eine ursprüngliche Todesgöttin sehen, die der Dichter näherer Kennzeichen nur aus poetisch-ästhetischen Gründen entkleidet hat. Wie *Καλυψώ* zu *καλύπτειν* sich verhält, so *Λητώ* „Verbergerin“ zu lat. *lateo*. Auch darf ich auf *Orpheus* verweisen, den man als den „dunkelverhüllenden“ faßt[1]) und als ehemaligen Totengott deutet.[2]) Daß auch sachliche Ähnlichkeiten zwischen *Kalypso* und den anderen von uns behandelten Totengottheiten bestehen, liegt auf der Hand. Unsere Frage, in welchem Sinne *καλύπτειν* in dem Namen der homerischen Göttin gebraucht sei, hat sich uns nach einer langen Reihe von Analogien von selbst beantwortet: nichts mit der *καλύπτρη*, dem Brautschleier, hat das Wort zu tun, und *Καλυψώ* hat nie und nimmer die „Braut“ bedeutet. Will man einen Beleg, so liegen die Grabinschriften am nächsten, etwa Stellen, wo ebenfalls von einer „verhüllenden“ Gottheit die Rede ist, wie z. B. *στυγνὸς ἀμφεκάλυψ' Ἀιδής*[3]) oder *μοῖρα δὲ ἔχε με πέδῳ Ἀσκραίῳ κρύψασα*[4]): die „Verhüllerin“ ist die Todesgöttin gewesen. Doch muß jetzt eine ins einzelne gehende

[1]) von *ὄρφνη*.

[2]) Maass, Orpheus 150.

[3]) Kaibel, Epigr. Gr. Nr. 208, 4, p. 76.

[4]) ebd. Nr. 497, 5, p. 198.

Prüfung lehren, ob die wenigen Hinweise, die sich aus der Dichtung selbst entnehmen lassen, und die aus der griechischen Tradition etwa noch beizubringen sind, unsere gewonnene Auffassung auch von der sachlichen Seite unterstützen, da die seitherigen dahin zielenden Deutungen keinerlei Erfolg hatten.[1])

Über einen Punkt müssen wir uns freilich erst noch klar werden, da man ihn bis jetzt ganz übersehen hat: wodurch wäre denn Odysseus dauernd auf Ogygia festgehalten worden? Was will eigentlich Kalypso von ihm? Diese Frage läßt sich vom Standpunkt unserer Odyssee, so wie der Dichter dieses Abschnitts motiviert, kaum anders beantworten, als durch die banale Auskunft: ein freundlicheres Gesicht, freundlichere Worte, freundlicheres Benehmen, willigeres Verweilen, aber jedenfalls nicht etwa — die Ehe. Zwar sagt der Dichter,[2]) Kalypso begehre den Helden zum Gatten. Daß sie aber seine Liebe bereits genießt, das verraten deutlich die Verse ε 154 f.:

ἀλλ' ἦ τοι νύκτας μὲν ἰαύεσκεν καὶ ἀνάγκῃ
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι παρ' οὐκ ἐθέλων ἐθελούσῃ.

Und als Odysseus gespeist hat und die Nacht naht, heißt es unzweideutig[3]):

ὣς ἔφατ', ἠέλιος δ' ἄρ' ἔδυ καὶ ἐπὶ κνέφας ἦλθεν·
ἐλθόντες δ' ἄρα τώ γε μυχῷ σπείους γλαφυροῖο
τερπέσθην φιλότητι, παρ' ἀλλήλοισι μένοντες.

Die Tradition kennt ja auch Söhne des Odysseus, die aus dieser Verbindung mit der Göttin stammen.[4])

Kalypso genießt also Odysseus' Liebe, und er ist ihr zu Willen. Als Hermes den Befehl des Zeus überbringt, ruft sie klagend aus[5]):

σχέτλιοί ἐστε, θεοί, ζηλήμονες ἔξοχον ἄλλων,
οἵ τε θεαῖς ἀγάασθε παρ' ἀνδράσιν εὐνάζεσθαι
ἀμφαδίην, ἥν τίς τε φίλον ποιήσετ' ἀκοίτην.

Sie zählt die Beispiele von Ehen zwischen Göttinnen und sterblichen Männern auf, die ein unglückliches Ende für den Menschen nahmen, den Bund zwischen Eos und Orion, zwischen Demeter und Jasion.

ὣς δ' αὖ νῦν μοι ἀγᾶσθε, θεοί, βροτὸν ἄνδρα παρεῖναι.

---

[1]) vgl. LAMER bei Pauly-Wissowa-Kroll X, 1779, der behauptet, nichts weise bei Kalypso auf eine Unterweltsgottheit.

[2]) α 15 und ι 30.

[3]) ε 225 ff.

[4]) Hes. Theog. 1017.

[5]) ε 118 f.

Somit stimmt der Ausdruck *λιλαιομένη πόσιν εἶναι α* 15 nicht; denn einen Unterschied zwischen rechtskräftiger und morganatischer Ehe für diese altgriechische Zeit zu machen, wäre mehr als abgeschmackt. Wenn ich recht sehe, ist es hier dem Dichter nicht ganz gelungen, Klarheit zu schaffen. Sofort aber wird alles verständlich, wenn wir Kalypsos Benehmen so deuten, wie das jener nordischen Huldrenmädchen, die dem Jüngling mit einem Trunk in der Hand entgegentreten[1]): Kalypso will nicht die Liebe des Helden, die sie ja genießt, sondern sie will, daß er Ambrosia und Nektar von ihr nehme: nur wer den Elbentrunk und die Elbenspeise genossen hat, ist den Elben dauernd verfallen. Hätte jener Held der färöerischen Sage nicht den Schaum des Trunkes abgeblasen, so wäre er der Hulderjungfrau auf ewig verfallen.[2]) In einer dänischen Sage, die dem Stoff der oben[1]) zitierten Vise „Elfenhöh“ ganz nahe steht, wird berichtet, ein Ritter habe sich auf einem Elbenhügel zur Ruhe gelegt. „Da kamen drei schöne Jungfrauen und begannen so hold zu singen, daß die reißende Woge im Lauf anhielt, die Fischlein vergaßen das Schwimmen, die wilden Tiere im tiefen Wald hielten inne im Springen, und die Vöglein auf den Zweigen verstummten. Und aus dem Hügel ein Jungfräulein kam, die Silberkanne in den Händen. Doch die Schwester, die schon den Elfen verfallen war, warnt ihn: laß den Trank in den

[1]) s. oben S. 79 f.

[2]) Bereits Radermacher, Die Erzählungen der Odyssee, in den Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wissensch. in Wien, 1915, 178, 1, 50, verweist auf das *huldufolk,* auf „die Elfen auf Färöer“, und ganz in unserem Sinne vermutet er für die „Verhüllerin“ oder „verhüllte“ Kalypso Zusammenhang mit dieser germanischen Elbenbenennung, deren Grundlagen er aber nicht weiter nachgegangen ist. So kommt er aber immerhin zu dem zweifelnd vorgetragenen Ergebnis, auch Kalypso sei eine Elbin und gehöre dann zu den Unterirdischen. So sehr ich mich freue, ein Stückchen Weges mit Radermacher zusammengetroffen zu sein, so biegt doch unser Pfad leider alsbald ab. Einmal kann ich nicht nur vom Märchen ausgehen, sondern vom Mythos und Volksglauben. Sodann stört bei R.'s Auffassung nach meiner Ansicht die irrige Verquickung Kalypsos mit Kirke, obwohl er letztere selbst sehr richtig nur als Hexe geschildert hat (S. 4 ff.) Er will den Trank, den Kirke reicht, als einen Vergessenheitstrank auffassen, und diesen Zaubertrank Kirkes (nicht Kalypsos) vergleicht er mit dem Trank der Färöer Elfen. Das kann ich nur als völlig verfehlt bezeichnen. Der Trunk, den die Hexe den Helden vor der Tierverwandlung bietet, ist nichts als ein Zaubergebräu, das diese Gestaltenänderung motivieren muß. Daß dies kein „Vergessenheitstrank“ ist, beweist schon die ausdrückliche Angabe, der Verstand, also auch das Gedächtnis sei unversehrt geblieben (*κ* 239): *οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε | καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος, ὡς τὸ πάρος περ.* Die Vermutung, hier sei das Ursprüngliche gestört, darf ruhig auf sich beruhen. Daß aber vielmehr Kalypsos Ambrosia und Nektar mit jener Elbenspeise identisch ist, ist R. entgangen. Daher kommt er über die Beobachtung allgemeiner Motivähnlichkeiten nicht hinaus.

Busen rinnen, gar schlimm ist es im Bergesgrund bei den Elfenfrauen darinnen:

Und hätte nicht Gott es gnädig verliehn,
Daß der Hahn geregt seine Flügel,
Da müßt' er mit den Elfinnen ziehn
Hinein in den Elfenhügel".[1])

Interessant ist bei dieser Sage auch der Zug, daß die Elfinnen als Totengeister mit dem ersten Hahnenkraht verschwinden müssen: Tageshelle und Sonnenstrahlen bedeutet für diese Wesen Vernichtung. Man entsinne sich auch unserer obigen Ausführungen (S. 111) über den Vergessenheitstrank, den Siegfried genießt, und der ihn in die Gewalt der Nibelungen bringt. GEIBEL hat in seinem „Tannhäuser" wirkungsvoll dieses alte Motiv benutzt[2]): als der Ritter nächtens durch den Wald reitet, kommt er zu einem Schlosse, wo ihm eine schöne Dame den Goldpokal kredenzt:

Die schönste von den Frauen
Reicht ihm den Becher hin,
Ihm rinnt ein süßes Grauen
Seltsam durch Herz und Sinn.
Er leert ihn bis zum Grunde,
Da spricht am Tor der Zwerg:
„Der unsre bist du zur Stunde,
Dies ist der Venusberg!"[3])

So ist auch Demeter dem Hades verfallen, als sie den Apfel gekostet hat. Als der indische *Naciketaḥ*, den L. v. SCHRÖDER mit dem Toren *Parzival* vergleicht,[4]) in die Unterwelt geht, wird ihm eingeschärft, er dürfe dort nichts essen. Auch an den Genuß des Lotos darf ich erinnern. Wer von den Griechen die süße Speise aß, der vergaß der Heimat und blieb im Lande der Lotophagen[5]):

τῶν δ' ὅς τις λωτοῖο φάγοι μελιηδέα καρπόν,
οὐκέτ' ἀπαγγεῖλαι πάλιν ἤθελεν οὐδὲ νέεσθαι.

Ähnliches kennen die deutschen Sagen: Eines Bauers Frau war von einem Elben entführt worden; einst sieht ihr sterblicher Gatte sie mit einem unterirdischen Elbenkind im Arm an einem Berg sitzen.

[1]) HERRMANN, Nord. Mythol. 107.
[2]) GOLTHER, Zur deutschen Sage S. 365.
[3]) s. GOLTHER, a. a. O. S. 41.
[4]) Bayreuth. Bl. 1. Heft, 1918.
[5]) ι 94 ff.

Auf seinen Befehl, wieder mit ihm zu kommen, fleht sie: „Vater, laß mich jetzt nur bleiben, ich bin der Speise bei euch nun nicht mehr gewohnt“. Er aber zwingt sie, mit ihm heimzukehren, und nach ein paar Tagen ist sie tot.[1]) Ein Weib, das zum Fenster hereingeworfenes Fleisch ißt, muß Frau des wilden Jägers werden.[2])

Diese Analogien bringen uns wohl auf die rechte Spur: nicht die Liebe des Odysseus an sich begehrt Kalypso, sondern sie wünscht, der Held möge den „Elben- und Vergessenheitstrank“, den Lethetrank, d. h. mit anderen Worten Ambrosia und Nektar genießen. Aber im Gegensatz zu Siegfrieds Leichtsinn weiß sich der verschlagene, vielgewandte Nationalheld der Hellenen vor dieser Tücke zu hüten. Es wird ausdrücklich betont, daß bei der Mahlzeit Kalypso zwar Götterspeise genießt, daß für Odysseus aber eine besondere Kost aufgetragen wird[3]):

νύμφη δὲ τίθει πάρα πᾶσαν ἐδωδήν,
ἔσθειν καὶ πίνειν, οἷα βροτοὶ ἄνδρες ἔδουσιν·
αὐτὴ δ' ἀντίον ἷζεν Ὀδυσσῆος θείοιο,
τῇ δὲ παρ' ἀμβροσίην δμωαὶ καὶ νέκταρ ἔθηκαν.

Daher redet sie auch so oft davon, sie wolle Odysseus unsterblich machen[4]): wodurch anders hätte sie es tun können, als daß sie den Helden zum Genuß ihrer Götterspeise verlockte? Jetzt hören wir auch diesen Unterton aus den Versen *α* 56 f. heraus:

αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἱμυλίοισι λόγοισιν
θέλγει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται.

Dieses „Vergessen“ ist nicht bloß in dem harmlosen Sinne gemeint, als ob Odysseus in seiner Liebe zur Göttin an nichts anderes mehr denke, so wie der Held bei Kirke erst von seinen murrenden Freunden an die Heimat erinnert werden mußte: hier klingt die alte Volkssage vom Vergessenheitstrank, vom Trank der Lethe, mit. Auch das vom Betören und Berücken gebrauchte Verbum *θέλγειν* ist in diesem Zusammenhang sehr bezeichnend. Kalypso will, daß Odysseus ihr wesensgleich werde; solange er Mensch bleibt, kann er ihr stets genommen werden, da die Ehe zwischen der Göttin und dem Sterblichen

---

[1]) Laistner, Rätsel der Sphinx I, 71.

[2]) ebd. II, 239, wo noch weiteres hierhergehöriges Sagenmaterial.

[3]) *ε* 196 ff.

[4]) *ἀθάνατός εἴης* *ε* 209; *θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἤματα πάντα* *ε* 136. Was Odysseus verschmäht, ist später des Mysten höchster Wunsch. So steht auf einer lamina aurea aus dem 4. vorchristl. Jahrh. (Kaibel, Inscr. Graec. Nr. 641): *Δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας. ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντιβροτοῖο.*

kein Geheimnis mehr geblieben ist, und der Tod wird ihrem Glück ein Ende machen. So möchte sie ihn zum *ἀνθρωποδαίμων* oder *βροτοδαίμων*[1]) machen,[2]) wie es die späteren Griechen nennen, und es ist interessant und für uns ein wichtiger sprachlicher Beleg für Kalypsos Wesen, daß das Verbum *κρύπτειν*, das von *καλύπτειν* beeinflußt ist (S. 33), geradezu vom Entrücken gebraucht wird: so heißt es von dem zum Gott gewordenen Rhesos[3]):

κρυπτὸς δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονός
ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος,
Βάκχου προφήτης . . . .

Dieser Gebrauch von *κρύπτω* ist für den alten Sinn der *Καλυψώ* sehr lehrreich. Mit Recht hat ferner E. Rohde[4]) auch den Ausdruck *ἀφανῆ ποιεῖν* mit *καλύπτειν* verglichen; denn mit dieser bezeichnenden Wendung wird öfters die Entrückung benannt. Brauche ich noch an die Tarn- und Nebelkappe der deutschen Zwerge, an den nordischen *Helhelm* zu erinnern? Allerdings muß bemerkt werden, daß der üblichste Ausdruck für „entrücken" *ἁρπάζειν, ἀναρπάζειν* ist[5]): aber auch diese Wendung deutet auf die einstige, dann freilich verdrängte Auffassung vom räuberischen Todesdämon, vgl. die *Ἅρπυιαι.*

Von selbst löst sich jetzt für uns eine Schwierigkeit, deren auch der letzte Bearbeiter der Kalypsoepisode[6]) nicht hat Herr werden können. Man hat sich längst darüber gewundert, warum Kalypso als *δεινὴ θεός* *η* 225, *μ* 449 bezeichnet, und fast noch mehr darüber, daß sie *δολόεσσα* *η* 245 genannt wird, „obwohl die Schilderung, welche die Odyssee von ihr entwirft, diese Beiwörter keineswegs rechtfertigt".[7]) In der Tat, für die Auffassung von der Göttin als „liebendem Weib" passen diese Attribute schlecht; aber gerade, weil sie nicht typisch oder formelhaft sein können, weil sie dem Wesen der homerischen Kalypso geradezu widersprechen und damit auf die vorhomerische Göttin hindeuten, wiegen sie schwer. Für eine Elbin, die den Sterblichen zum Genießen ihres Zaubertranks verleiten möchte, um ihn ganz zu besitzen und in ihr Reich zu locken, für eine sirenenhaft die Menschen betörende Todesdämonin aber sind beide Beiwörter wie geschaffen. Auch der fortwährende Zusatz *δῖα θεάων*, den Kalypso erhält, deutet

---

1) Hesych = *ἡμίθεος*.
2) S. dazu Rhode, Psyche⁴ 94; Maass, Orpheus 67 f.
3) Eur. Rh. v. 970.
4) Psyche II⁴, 374, Anm. 2.
5) Il. 9, 864; Hom. Hymn. Ven. 208 usw.
6) Lamer bei Pauly-Wissowa-Kroll X, 1778.
7) O. Seeck, Quellen der Odyssee 269; s. auch oben 19, Anm. 8.

noch darauf, daß in der ursprünglichen Fassung des Liedes ihre göttliche Natur viel schärfer herausgebracht war. Der Dichter unserer Odyssee aber milderte die Geschichte von Odysseus, den eine Elbin vergeblich zum Genießen des Elbentranks und damit zum Tode verlocken wollte, aus dem klar ersichtlichen Grunde, weil er das Motiv der Gattentreue betonen wollte. Er verwischte daher die Konturen und stellte insbesondere die Sache so dar, als habe die Göttin den Helden zum Gatten gewünscht; dabei mußten die deutlicheren Beziehungen auf eine Todesdämonin unterdrückt werden: denn je weniger Kalypso als Göttin, je mehr nur als schönes Weib geschildert wird, um so geeigneter wurde die Gestalt für des Dichters Zwecke, da wohl sein Sieg über die Lockungen einer holden Frau, nicht aber ein Widerstand gegen eine Gottheit das erstrebte Gegenstück zu Penelopeias Standhaftigkeit gegenüber den zudringlichen Freiern geben konnte.

Dabei blieben aber bei aller Bemühung des Dichters, die Motive zu ändern, noch einige Einzelheiten stehen, die uns den ursprünglichen Sinn dieser Episode verraten, insbesondere eben diese beiden Beiwörter *δεινή* und *δολόεσσα*, sowie die Schilderung, wie Odysseus Menschenkost erhält, während die Göttin mit Hermes Nektar und Ambrosia genießt. Dies beweist, daß unser Odysseedichter alte Verse der selbständigen Kalypsoepisode übernommen hat.

ἀμβροσία, dem ai. *amr̥ta-* gleich, bedeutet rein sprachlich betrachtet „Unsterblichkeit". Was aber heißt *νέκταρ*?

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir ein wenig weiter ausholen. Denn nur vom historischen Standpunkt aus wird die Bedeutungsentwicklung von *ἀμβροσία* und *νέκταρ* verständlich.

Auch die Götter waren einst Sterbliche!

Noch in homerischer Zeit verkehren die Gottheiten mit den Menschen, es ist keine unüberwindliche Scheidewand zwischen ihnen errichtet; noch thronen die Himmlischen nicht erhaben über Menschenlos und Menschenschicksal unnahbar in olympischer Höhe

in ewigen Festen
an goldenen Tischen,

sie interessieren sich für die Menschengeschicke, sie helfen ihren Lieblingen und bekämpfen deren Feinde. Ja ein Sterblicher, wie Diomedes kann es wagen, Götter im Kampfe anzugreifen; weit entfernt, zerschmettert zu werden, jagt er vielmehr die Unsterblichen in die Flucht. Man weiß, daß diese Götter seit noch gar nicht allzu langer Zeit sich die Weltherrschaft errangen, daß ihnen diese Herrschaft einen schweren Kampf kostete mit Riesen und Giganten. Alte vornehme Geschlechter leiten ihren Ursprung allerorten von den Olympiern

ab, die sie nicht nur als Götter, sondern auch als Ahnherrn verehren. So sind nach homerischer Anschauung die Götter zwar viel gewaltiger, mächtiger und vor allem älter als die Sterblichen, aber sie sind nicht wesensverschieden; Gott und Mensch ist eines Geschlechts, der Unterschied besteht nur in der verschiedenen Kraft und Macht, keineswegs in einem völlig anderen Wesen. Diese Götter wußten sich nämlich einen mächtig wirkenden Zaubersaft zu erringen, der ihnen die Unsterblichkeit und ewige Jugend, damit auch die göttliche Heiterkeit erst gewährte. Daher kann jeder Sterbliche, wenn er diesen Zaubersaft erhält, auch unsterblich werden. Eine Mittelstellung zwischen Göttern und Menschen nehmen die Nymphen ein, die zwar länger als Menschen leben, aber doch keineswegs unsterblich sind. Auch das neugriechische Märchen weiß vom Tode einiger Neraiden zu berichten.[1]) Andrerseits hallt durch das homerische Epos die Klage um das Hinschwinden des Menschengeschlechts und seiner Kräfte; noch der alte Nestor ragt wie ein letzter Vertreter einer kräftigeren, urwüchsigeren Rasse in das Epigonenalter der Schwächlinge, und oft muß er seufzend der geringeren Kraft derer Rechnung tragen, *οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν*. So geht der klaffende Unterschied immer weiter.

Ein gutes Beispiel einer einfachen Apotheose bildet Leukothea; von ihr heißt es[2]):

> *Λευκοθέη, ἣ πρὶν μὲν ἔην βροτὸς αὐδήεσσα,*
> *νῦν δ' ἁλὸς ἐν πελάγεσσι θεῶν ἒξ ἔμμορε τιμῆς.*

So möchte Kalypso auch den Odysseus „unsterblich machen und nicht alternd“.[3]) Unsterblichkeit wird also in dieser Zeit in dem plumpen Sinne von unzerstörbarer Körperlichkeit aufgefaßt, die ermöglicht wird durch eine den Göttern allein zugängliche Wunderspeise oder einen Zaubertrank: was der Mensch von jeher ersehnt hat, das Zauberkräutlein gegen den Tod und das Alter zu finden — den Göttern, die er nach seinem Ideal geschaffen, ist es geglückt. So essen die Götter die *ἀμβροσία*, die „unsterblich machende Speise“: denn zu *ἀμβροσία*, das Adjektiv ist, muß man *νοτίς, ἐδωδή* ergänzen. Die Sage von der Gewinnung des *amṛtam*, das der Götterarzt *Dhanvantariḥ* in einem wunderbaren Gefäß nach indischer Auffassung bewahrt, die Erzählung vom Baum des Lebens mit seinen Goldäpfeln, das Märchen vom Wasser des Lebens, die Geschichte von den Wundern des Grals, der

---

[1]) B. Schmidt, Volksl. d. Neugr. 107.
[2]) ε 334.
[3]) ε 136.

seinen Hütern dauerndes Leben und ewige Jugend verleiht: alle diese Parallelen zeigen uns die weite Verbreitung jenes Glaubens.

Auch die Götter waren einst Sterbliche!

Die alten Griechen stellten sich die *ἀμβροσία* seltsam realistisch und nüchtern vor: es ist einfach ein aseptisches Mittel und hat fäulniszerstörende Kraft. Als man Hektors Leiche vor Verwesung schützen will, flößt Thetis dem Toten Nektar und Ambrosia ein, *ἵνα οἱ χρὼς ἔμπεδος εἴη.*[1]) Ähnlich verfährt Aphrodite mit Hektors Leiche *Ψ* 186. Wie hier *ἀμβροσία* als rosenduftendes Öl gedacht wird, so benutzt sie Eidothea als Parfüm und Toilettemittel[2]): *ἀμβροσίην ὑπὸ ῥῖνα ἑκάστῳ θῆκε φέρουσα ἡδὺ μάλα πνείουσαν.* Aber die Vorstellung ist nicht einheitlich: *E* 777 gibt Simoeis den Rossen der Hera *ἀμβροσίην νέμεσθαι*: ebda 369 ist von *ἀμβρόσιον εἶδαρ* die Rede.

Nicht realistisch und rationalistisch genug kann man sich also die Vorstellung der Griechen von *ἀμβροσία* denken: weil diese Speise Fäulnis, Krankheitskeime und Verwesung verhindert, genießen die Besitzer des Zaubersafts Unsterblichkeit. Zur *ἀμβροσία* kommt Nektar hinzu; bedenken wir die Doppelheit der indischen Götterkost, des Somatranks und der *Amṛta*speise sowie die Doppelheit von Goldäpfeln und vom Wasser des Lebens im Märchen, so scheint auch diese Zweizahl von Unsterblichkeitsmitteln eine weitverbreitete Vorstellung zu sein. Man dürfte sich das *γλυκὺ νέκταρ*, das rote Farbe hatte, meist als Wein vorgestellt haben. Wenigstens waltet Hephaistos humpelnd und schnaufend bei den Göttern zu deren Gelächter als Mundschenk[3]):

αὐτὰρ ὁ τοῖς ἄλλοισι θεοῖς ἐνδέξια πᾶσιν
οἰνοχόει γλυκὺ νέκταρ, ἀπὸ κρητῆρος ἀφύσσων.

Allein diese Vorstellungen sind nicht einheitlich, wie wir dies schon bei Ambrosia eben feststellten. Bei Athen. 39 A ist überliefert, daß Sappho und Anaxandrides *ἀμβροσία* als den Trank, *νέκταρ* als Speise betrachteten; bei Aristoph. Equ. 1095 ist von *κατασπένδειν ἀμβροσίαν* die Rede, wozu Alkmans Ausdruck *τὸ νέκταρ ἔδμεναι*[4]) zu stimmen scheint. Schon diese Tatsachen lassen Roschers Versuch,[5]) den Honigtrank als Götternahrung nachzuweisen, als zu einseitig und verfehlt erkennen: das Rezept zum Unsterblichkeitsnaß wird, fürchte ich,

---

[1]) *T* 39.
[2]) *δ* 445.
[3]) *A* 596 ff.
[4]) frg. 97 B.
[5]) in der Schrift Ambrosia und Nektar 1883 und Lex. I, 281.

den Menschen verborgen bleiben.[1]) In mancher Beziehung erinnern Ambrosia und Nektar an den arischen *Soma-*, *Haoma-*. Im Gegensatz zur durchsichtigen Bedeutung von *ἀμβροσία* ist die etymologische Herkunft von *νέκταρ* noch ungeklärt. Schon J. Grimm[2]) faßte das Wort als Kompositum *νέκ-ταρ* und gab ihm den Sinn 'necem avertens'; diese Etymologie vertreten auch heute noch unsere Handbücher.[3]) Mir scheint jedoch die lautliche Seite dieser Wortdeutung nicht einwandfrei. Für *νέκ-* als Wurzelwort kann man zwar auf Hesychs *νέκες· νεκροί*, auf lat. *nex*, *necis* und — wenn wir anders auf dem rechten Wege waren — auf germ. *Nehalennia*,[4]) vielleicht aisl. *naglfar* „Totenschiff" verweisen, wenn schon *νεκυ-* oder *νεκρο-* vom griechischen Standpunkt eher zu erwarten wäre. Aber mit dem zweiten Kompositionsglied steht es nicht zum besten; man verweist auf ai. *-tará-*, aw. *-tara-* „übertreffend, besiegend", zu ai. *tárati* „setzt über, gelangt hinüber, überwindet, rettet", oder auf ai. *ap-tūr* „die Wasser besiegend";[5]) ich würde schon lieber auf ved. *-tr̥d* „zerstörend" als zweites Kompositionsglied hinzeigen, das im griechischen Auslaut als *-ταρ* erscheinen müßte und von dieser Stellung aus verallgemeinert sein könnte. Somit wäre diese Deutung wohl möglich und jedenfalls mangels etwas Besserem der Vergleichung von *νέκταρ* mit *νώγαλα* „Näscherei" weit vorzuziehen, die man[6]) einst gewagt hatte, und die in lautlicher, morphologischer und semasiologischer Hinsicht unhaltbar ist. Aber auch der Zerlegung von *νέκταρ* in *νέκ-ταρ* 'necem superans' haftet meines Empfindens etwas „Gemachtes" an, es fehlt ihr die innere Überzeugungskraft. Dazu kommt, daß die Silbe *-ταρ* nur durch Heranziehung weit entfernter Formen einigermaßen gedeutet werden kann.[7])

Ich möchte daher einen neuen Deutungsversuch vorlegen, der hinsichtlich der Bedeutung der Etymologie Grimms ebenbürtig ist, aber den Vorzug hat, nur mit im Griechischen selbst üblichen Wortformen auszukommen: ich will nämlich *νέ-κταρ* zerlegen. *νε-* = idg. **ne* ist die Vollstufe der Negation, die wir in so üblichen Formen, wie lat. *ne-scio*, *ne-fas*, *n'-unquam*, *n'-ullus*, *ne-scius*, *ne-cesse*, *ne-cessarius*,

[1]) Vgl. auch Usener, Kl. Schriften, 1913, IV, 398 ff.; Karl Wyss, Rel. Vers. u. Vorarb., 1914, 15, 2, S. 46 ff.

[2]) Mythol.[4] 264.

[3]) Prellwitz, Wb.[2] 308; Boisacq, Dict. ét. 660; Walde, Wb.[2] 512.

[4]) s. oben S. 59.

[5]) Prellwitz, a. a. O. 308; Pischel-Geldner, Ved. Stud. III, 26, § 3.

[6]) S. Bugge, Curt. Stud. 4, 337.

[7]) Daß Nektar ein semitisches Lehnwort sei, was bei Gruppe, Mythol. 397 gelehrt wird, bedarf keiner weiteren Widerlegung.

nēmo aus **ne-hemo*, lit. *ne-lābas* „un-gut, böse“, *ne-gālė* “Unwohlsein“,[1]) *ne-gālimas* „unmöglich“, *ne-galìngas* „unpäßlich“, *ne-garbẽ* „Unehre“, *ne-gývas* „tot, leblos“, abg. *ne-čistъ* „unrein“, *ne-gasimъ* „unauslöschlich“, massenhaft in den lebenden Slavinen, wie z. B. russ. не-вдалекѣ́ „unweit“, не-вѣ́ріе „Unglaube“ usw., ai. *na-ciram* „nicht lange“. Im Griechischen selbst ist *νε-* erhalten bei vokalischem Anlaut, da sonst das alte *ne-* durch *οὐ* ersetzt wurde[2]); vgl. *οὔ τις, οὐκ ἐθέλω* : lat. *nōlo*. In solcher Kontraktion aber war *νε-* nicht durch *οὐ* zu ersetzen, und so begegnet es in Fällen wie *νηλεής*,[3]) *νήνεμος*,[4]) *νήκεστος*,[5]) *νήγρετος*,[6]) *νώνυμος*,[7]) *νηλίπους* „barfuß“,[8]) *νημερτής*,[9]) *νήπιος*.[10]) Sonst kann *νε-* also nur in Wörtern mit undurchsichtiger Bedeutung von der Ersetzung durch *οὐ* verschont geblieben sein; ein solcher Fall ist meiner Ansicht nach *νέκταρ*, aus dem wohl schon die Griechen den Stamm *νεκ-* „Tod“ in *νέκες, νέκυς, νεκρός* herausgehört haben werden.

Der zweite Teil dieses also sehr altertümlichen Kompositums, dessen eigentliche Bedeutung die Hellenen nachweislich selbst nicht mehr kannten, gehört in tiefstufiger Stammesgestalt nach dem Hauptton zu hom. *κτέρεα* „Beigabe an Tote“. Hesych glossiert *κτέρες· νεκροί, καὶ ἀκτέριστοι· οἱ ἄταφοι.* Ferner gehören hierher *κτερίζω*, hom. *κτερεΐζω τινά* „jem. die letzte Ehre erweisen“, *κτερίσματα* „Totenfeier, Leichenbestattung.[11]) Daher ist auch *διά-κτορος*, der Beiname des Hermes in seiner Eigenschaft als *ψυχοπομπός* heranzuziehen.[12]) *Ω* 397 sagt der Totengott zu Hektor:

πατὴρ δέ μοί ἐστι Πολύ-κτωρ.

Dies ist also deutlich ein redender Name für den Hades, dem alles Irdische anheimfällt, wie *πολυδέγμων*,[13]) *πολυδέκτης*[14]) usw. Wenn es

---

[1]) eigentlich „Nicht-imstande-sein“.

[2]) Über die Herkunft des bis jetzt ungedeuteten *οὐ* werde ich an anderer Stelle (IF.) handeln.

[3]) aus *νε-ἔλεος*.

[4]) *νε-ἄνεμος*.

[5]) *νε-ἀκέομαι*.

[6]) *νε-ἐγείρω*.

[7]) *νε-ὄνομα*.

[8]) *νε-ἦλιψ* „Schuh“.

[9]) *νε-ἁμαρτάνω*.

[10]) wohl aus *νε-ἔπος*, vgl. lat. *infans*, auf der anderen Seite freilich *νηπύτιος*.

[11]) s. Solmsen, IF. 3, 96 ff.; Boisacq, Dict. ét. 524.

[12]) Solmsen, a. a. O.

[13]) hom. hymn. 5, 31.

[14]) hom. hymn. 5, 9.

an der Stelle weiter heißt: *ἀφνειὸς μὲν ὅ γ' ἐστί,* so erinnert man sich an *Πλούτων.*[1])

τὸ νέ-κταρ „Nicht-totsein" ist also mit *ἀμβροσία* völlig gleichbedeutend. *ἀ-κτέριστοι* sind *ἄταφοι,* solche, die nicht bestattet werden, über die der Hades also keine Macht hat, und dies Wort deckt sich mit *ἀ-θάνατοι.* Daher ist der heiligste Eid, den Götter schwören können, der Schwur beim Styx. Wird er gebrochen, dann wäre der Gott der Unterwelt unterworfen und hört auf, Gott zu sein. So leistet auch Kalypso dem Odysseus diesen Eid[2]):

ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος
ὅρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσιν.

So schwört auch der Sonnengott seinem Sohn Phaëton[3]):

promissi testis adesto,
Dis iuranda palus, oculis incognita nostris.

Jetzt verstehen wir auch, warum Athena den Namen der *Kalypso* nicht zu kennen scheint[4]): da Kalypso eine Todesgöttin ist, ihre Insel ein Todesreich, so kann Athena weiter nichts von ihr wissen, als daß Odysseus bei einer Göttin auf einer ihr nur sehr ungenau bekannten Insel ist: jene Todesgöttin hat sie nie gesehen, und sie kann und darf hier ihrem Schützling nicht persönlich helfen, da das Todesreich ihr verschlossen ist.[5]) Nur Hermes, der Todesgott, vermag daher die Botschaft zu überbringen: die Todesdämonin regiert im Totenreich, die „Verbergerin" ist selbst eine „Verborgene".

In seltsamer Verwendung ist im Gedicht von Kalypso Ambrosia und Nektar, die griechische Elbenspeise, verwertet: derselbe Trank, der Unsterblichkeit verleiht und zum Gott macht, ist zugleich ein Lethetrunk und Todestrunk. Denn der Lebensanfang als Gott kann nur das Lebensende als Mensch bedeuten. Der Held muß als Mensch *sterben,* wenn er als „Unsterblicher" *leben* will: der Eingang zur ewigen Jugend führt nur durch die Pforten des irdischen Todes.

[1]) vgl. auch Fick, KZ. 35, 57.

[2]) ε 184 ff.

[3]) Ovid Metam. II, 43 ff.

[4]) α 51; s. o. S. 6.

[5]) Ganz unrichtig darüber Lamer, a. a. O., der von einer Göttin zweiten Ranges redet, mit der die großen Götter keinen Verkehr pflegen: eine solche Hofrangordnung und gesellschaftliche Stufenleiter kennt die alte Religion nicht.

15.

Kalypso ist ursprünglich eine Todesgottheit gewesen; das ist das Ergebnis unserer sprachlichen Untersuchungen. Freilich hat der Dichter unserer Odyssee — gewiß nicht der alte Verfasser der *οἴμη* von Kalypsos Grotte! — sich sorgfältig bemüht, alle schärferen Kennzeichen und besonderen Merkmale im Bilde seiner Heldin zu verwischen, nur die allgemeinsten Umrisse der Gestalt hält er fest. Die homerische Kalypso ist — eben Kalypso, das heißt eine ganz individuelle Phantasiegestalt des Dichters; aber in dem einst selbständigen Kalypsolied, das der Odysseedichter wegen seiner Schönheit in seine Umdichtung einbezog, war die Heldin eine ganz bestimmte Todesgöttin. Warum diese Züge getilgt oder doch verwischt werden mußten, sollte das große Grundmotiv der Gattentreue gerade von dieser Episode ausgehen, das glauben wir oben S. 158 gezeigt zu haben. Nymphen, wie es tausende gibt, gehen auch einen Liebesbund mit Menschen ein, bald aber wird dieser gelöst, und des Menschen Leben ist nicht bedroht. Eine solche Nymphengeschichte haben wir z. B. *Z* 23 ff.:

Βουκολίων δ' ἦν υἱὸς ἀγαυοῦ Λαομέδοντος
πρεσβύτατος γενεῇ, σκότιον δέ ἑ γείνατο μήτηρ·
ποιμαίνων δ' ἐπ' ὄεσσι μίγη φιλότητι καὶ εὐνῇ,
ἡ δ' ὑποκυσαμένη διδυμάονε γείνατο παῖδε.

Wie ganz anders erscheint trotz aller Milderung und Umbildung der einstigen Motivierung die chthonische Natur Kalypsos, die den Helden mit Gewalt[1]) festhält, wobei wir an das leidenschaftliche Begehren des verschmähten Elbenwesens denken müssen:

und bist du nicht willig,
so brauch' ich Gewalt!

Wie die germanischen Huldren, die keltischen Feen wohnt Kalypso auf einem Elbenparadies, eine Zaubergrotte ist ihr Aufenthalt; gleich den Huldren, der Frau Holle, der Frau Venus, wie die Elfen, wie Frau Holle und Berchta liebt sie Gesang und Webekunst.

Die Zahl der sieben Jahre ist nicht errechnet, um einen zehnjährigen Nostos abzurunden, wie man gemeint hat,[2]) sondern die siebenjährige Zeitspanne ist eine in vielen Märchen, Feengeschichten

---

1) *ἀνάγκῃ μιν ἴσχει* ε 14.
2) s. oben S. 13 f.

und Novellen typische Formel. In der Odyssee insbesondere gehört des Menelaos' Heimfahrt hierher.[1]) Ähnlich kehrt Orest nach sieben Jahren zurück.[2]) Nach sieben Jahren kommt das Gorgonenhaupt herauf. (Viel Material bei Roscher, Abh. d. sächs. Akad. d. Wiss. Band XXI, 4 und Band XXIV, Nr. 11, 1906. Auch Schwartz, Urspr. d. Mythol. (1860), 105 mit Anm. 1). Es würde mich hier zu weit führen, und es ist auch unnötig, für die oft beobachtete Erscheinung Belege zu häufen.[3]) Nur erinnere ich noch einmal an die Darstellung des Schweizer Tannhäuserlieds.[4]) Nach einem bei B. Schmidt[5]) mitgeteilten Volksglauben der Neugriechen kehrt eine Nereide, die ihr Kopftuch[6]) gefunden und somit ihre übernatürlichen Kräfte wieder erlangt hat, zu ihrem sterblichen Gatten nach sieben Jahren zurück, falls er sein Haus während dieser Zeit nicht verlassen hat. Daß also die sicher alte Zahl von sieben Jahren bei der homerischen Kalypsoepisode beibehalten ist, beweist entschieden deren Selbständigkeit und in sich geschlossene Abrundung.

Die Insel der Kalypso vollends mit ihrer zauberischen Schönheit, die selbst einen Gott zum Staunen hinreißt, ist nach speziell griechischer Auffassung nichts als eine Insel der Seligen, ähnlich dem Eiland der Hesperiden. Denn der Dichter gibt ausdrücklich an, daß Ogygia weit im Westen[7]) liegt; die Nymphe schärft nämlich dem Odysseus beim Abschied ein, er müsse den Orion zur Linken haben d. h. also nach Osten zu fahren *ε* 275 ff.:

---

[1]) *δ* 82: *ὀγδοάτῳ ἔτει ἦλθον*, s. auch oben S. 14, Anm. 3.

[2]) *γ* 305: *ἑπτάετες δ' ἤνασσε πολυχρύσοιο Μυκήνης.*

[3]) Man sehe etwa bei Wuttke-Meyer, Deutsche Volksabergl.[3] im Sachverzeichnis unter „Siebenjährig“, S. 525 oder bei E. H. Meyer, Germ. Mythol. unter „Sieben Jahre“, S. 342, um die Häufigkeit dieses Zeitraums in Sage und Aberglauben zu bemerken.

[4]) oben S. 107. Vgl. auch folgenden Hinweis Radermachers, Die Erzählungen der Odyssee, S. 47: „Eine Reihe von deutschen Dichtungen, die ganz wesentlich novellistisch sind, aber des rein phantastischen Einschlags nicht entbehren, erzählen von einem Helden, der lange Jahre (meist sieben) in der Ferne weilt.

[5]) a. a. O. 114.

[6]) neugr. *μαντήλι.*

[7]) Hinsichtlich aller Versuche, *Ogygia* zu lokalisieren, gilt auch heute noch, was schon die Scholien zu *ε* 100 sagen: *ἁλμυρὸν ὕδωρ· σαφῶς ἐδήλωσεν Ὅμηρος, ὅτι ἔξω τῆς καθ' ἡμᾶς θαλάσσης ἡ τῆς Καλυψοῦς νῆσος τυγχάνει.* Daß der Westen als Totenland gedacht wird, war nicht nur den Griechen eine ganz geläufige Vorstellung, sondern begegnet auch bei manchen anderen nichtindogerm. Völkern. Nach dem Glauben nordamerikanischer Indianer sind die seligen Jagdgründe Manitos im Westen. Und sowohl polynes. *Havaiki* wie ägypt. *Amenti* bedeutet „Westen“ und „Unterwelt“ zugleich (Zemmrich, Toteninseln S. 2 u. 10, wo noch weitere Parallelen). Diese Orientierung ist natürlich von dem Wohnsitz des betreffenden Volkes abhängig.

Ὠρίων,
οἴη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο·
τὴν γὰρ δή μιν ἄνωγε Καλυψὼ δῖα θεάων
ποντοπορευέμεναι ἐπ' ἀριστερὰ χειρὸς ἔχοντα.

Im Westen aber, dort, wo die Sonne am spätesten zur Rüste geht, liegt auch die Insel der „hellstimmigen Hesperiden" an der Grenze zwischen Erde und Unterwelt[1]); dort hüten sie ihre jugendspendenden Äpfel. Mit den *λειμῶνες* auf Ogygia darf *λειμὼν Ἥρης* verglichen werden, die *κῆποι Ὠκεανοῦ πατρὸς,* von denen Aristoph. nub. 271 spricht, sind ebenso nahe Vergleiche. Styx und Okeanos fließen dort ineinander. Am Ufer dieses Weltstroms im fernen Westen wurde nach orphischer Tradition Persephone geraubt. So nennt denn Hesiod[2]) auch *Καλυψώ*, wie die anderen Nymphen, eine Tochter des Okeanos. Der Vater der Hesperiden aber war Atlas, eine Tochter des Atlas jedoch wird Kalypso in Odysseus' Erzählung an Arete[3]) genannt.

Ogygia liegt ferner im Mittelpunkt des Meeres,[4]) dies muß ein gewisser übertragener Ausdruck gewesen sein; denn wenn Odysseus achtzehn Tage ostwärts fahren muß, bis er die ferne Phaiakenküste erblickt,[5]) so kann natürlich mit *ὀμφαλός* nicht einfach „Mitte" des ägäischen Meeres oder dgl. gewesen sein.[6]) Nun ist *ὀμφαλός* ein häufiger Ausdruck von Hadeseingängen.[7]) So heißt die Stätte, wo Persephone geraubt wurde bei Cic. Verr. IV, 48, Diod. 5, 3 *umbilicus Siciliae,* das kampanische Hadesheiligtum und der kutilische See werden *umbilicus Italiae* genannt.[8]) Auch Kypros galt als „Nabel der Erde"; verwandte german. Ausdrücke s. bei J. Grimm, D. M.² II, 672

---

1) Hesiod theog. 215 u. 274. Ganz irrig meint Gercke, Neue Jahrb. 15 (1905), Kalypso gehöre als Todesgöttin „nicht auf eine einsame Insel", wie unsere Untersuchungen dartun.

2) theog. 359.

3) *η* 245.

4) *α* 54: *νήσῳ ἐν ἀμφιρύτῃ, ὅθι ὀμφαλός ἐστι θαλάσσης.*

5) *ε* 279.

6) Hier einen Widerspruch zu konstatieren, ist ganz unrichtig; wir sind hier im Gebiet des Mythos, und alle Versuche, Ogygia auf der Landkarte zu suchen, sind daher verfehlt. Der Kuriosität wegen sei gebucht, daß Ogygia nach Krichenbauer, der die Irrfahrt des Odysseus als eine Umschaffung Afrikas erklärt, S. 87 ff., Berlin 1877, nichts anderes ist als der Pic von Teneriffa. Vgl. dazu Th. Zell, Polyphem ein Gorilla, 1901. — In anderen Fällen ist die Sprache uns geneigter, sie verrät uns z. B., wo die Franzosen sich das Schlaraffenland dachten: Afrz. *melide, melite* „Schlaraffenland" aus *Melita* „Malta", s. Meyer-Lübke, Rom. et. Wb. 401.

7) s. Gruppe, Myth. 777, Anm. 2; Roscher, Abhdl. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. 29. Bd., Nr. 9; Meringer, W. u. S. 5, 198 ff.

8) Serv. V, A 7, 563 und Plinius nat. hist. 3, 109.

mit Nachtr.[1]) Somit ist die Grotte der Kalypso zweifellos als Hadeseingang gedacht worden.

Der Name von Kalypsos Eiland, *Ὠγυγίη*, bringt uns gleichfalls etwas weiter. Mit einer „Etymologie" ist es hier freilich schlecht bestellt; zwar wollte man früher[2]) *Ὠγυγίη* mit a. *gûhati*, aw. *gaozaiti* „verbergen", also auch mit aisl. *gýgr* „Riesin", norw. *gjøgr* „Hexe" (o. S. 123) verbinden und das Wort demnach als die „verborgene" deuten. So schön die Bedeutung stimmen würde, so wenig weiß ich mich mit der lautlichen Seite dieser Vergleichung abzufinden: von einem idg. **g(h)ugh-* könnte nur *ὠ*]*-κυχ-*, höchstens **ὠ-γυχ-* kommen, zu *ὠγυγ-* gelangt man schwerlich. Auch die Vorsilbe *ὠ-* = ai. *ā* bleibt eine recht zweifelhafte Sache, wie ja auch die Gleichung *ὠκεανός* (sc. *ποταμός*) = ai. *ā-śayāna-* „herumliegend" wenig Überzeugungskraft besitzt.[3]) Ich fürchte, in diesem Falle ist überhaupt keine idg. Etymologie am Platze, da es von anklingenden Formen im Griechischen selbst wimmelt, ein Zeichen der Entlehnung! Schon Gruppe[4]) hat das Material zusammengestellt: neben *Ὠκεανός* sagte man *Ὠγηνός, Ὠγενός,*[5]) bei Hesych begegnet man *Ὠγενίδαι.* Dazu kommen die Eigennamen *Ὤγυγος, Ὠγύγης.*[6]) *ὠγύγιος* begegnet auch bei späteren Dichtern, aber seine Bedeutung ist nicht recht zu fassen. Man übersetzt meist „uralt, urzeitlich", wie denn *Ὠγύγιον* bei Hesych mit *παλαιόν* glossiert wird.[7]) Besonders an Theben scheint der Name zu hängen: Aischylos nennt Theben *πόλιν ὧδ' ὠγυγίαν,*[8]) *τάς τ' ὠγυγίους Θήβας* lesen wir Pers. 37; *Θήβας τὰς ὠγυγίους* steht bei Soph. Oed. Col. 1770. Kadmus' Vater hieß *Ogygos*, aber *Καδμός* ist nur das gräzisierte hebr. קֶדֶם „Osten"; auch *Europa* dürfte aus עֶרֶב „Abend" umgebildet sein,[9]) endlich gab es im boiot. Theben ein ogygisches Thor mit einem Grabmal dieses *Ogyges*. Nun wird aber das kadmeische Theben eine *νῆσος τῶν μακάρων* genannt, die auf der Kadmeia gezeigt wurde,[10]) so daß wir hier auf einen seltsamen Zusammenhang stoßen: auch Kalypsos Insel war eine Insel der Seligen.[11])

---

[1]) Was Lamer, a. a. O. 1787 dagegen äußert, schlägt nicht durch und ist viel zu rationalistisch gedacht. Der kutilische See ist auch kein *χάσμα γῆς*!

[2]) v. Fierlinger, KZ. 27, 478.

[3]) s. Brückner, KZ. 45, 110.

[4]) Myth. I, 394, Anm. 6, dazu Wörner bei Roscher III, 690.

[5]) Diels, Sitzungsber. d. berl. Akad. d. W. 1897, 145 ff.

[6]) Vermutl. alter Kultname Poseidons in Boiotien nach Wörner b. Roscher III, 692.

[7]) *ἀμφ' ὠγυγίων ἡρώων* Anthol. Palat. VII, Nr. 42.

[8]) Sept. 321.

[9]) s. auch Lewy, Semit. Fremdwörter 139 u. 214.

[10]) s. dazu Gruppe, Myth. I, 386, Anm. 2.

[11]) *Ogygia* war nach Plutarch ein Land des Kronos; die Helden lebten dort wie auf der Insel der Seligen (de defectu oracul. c. 18).

Wie die Hellenen zu Aischylos' und Sophokles' Zeiten *ὠγύγιος* empfunden haben, ist mir nicht recht klar. Im Aischylos' Persern 973 sagt Xerxes:

ἰὼ ἰώ μοι
τὰς ὠγυγίους κατιδόντες
στυγνὰς Ἀθάνας πάντες ἑνὶ πιτύλῳ
ἐὴ ἐή, τλάμονες ἀσπαίρουσι χέρσῳ.

„Uralt" paßt sehr schlecht in den Zusammenhang, die Nähe von *στυγνός* läßt eher ein verwandtes Schimpfwort erwarten. Vollends im Schlußchor der Eumeniden 1036 kommt das Wort in noch merkwürdigerem Zusammenhang vor. Da singen die Priesterinnen von den Kindern der Nacht:

βᾶτε δόμῳ, μεγάλαι φιλότιμοι
Νυκτὸς παῖδες ἄπαιδες, ὑπ' εὔφρονι πομπᾷ
γᾶς ὑπὸ κεύθεσιν ὠγυγίοισιν
τιμαῖς καὶ θυσίαις περίσεπτ' ἵν' ἔχητε.

Diese Stelle halte ich für hochbedeutsam: was sollten „alte" Klüfte sein? Hier paßt die Bedeutung „unterirdisch, tief", vielleicht auch „dunkel, finster", also ein ähnlicher Sinn wie ihn *στυγνός* besitzt, womit *ὠγύγιος* in der Perserstelle verbunden war. Der älteste Beleg des Wortes bei Hes. theog. 806 zeigt mit *ὠγυγίη Στυγὸς ὕδωρ* eine ganz ähnliche Bedeutung, und es fragt sich sehr, ob der Reim von *ὠγῠγιος* : *Στῠγιος* bloßer Zufall ist, wenn auch *Στύγιος* noch nicht homerisch begegnet.[1]) *ὠγύγιος* also scheint mir ein Synonym von *στύγιος, στυγνός, στυγερός* zu sein: wenn *ὠγύγιος* im ältesten Beleg vom Wasser der Styx, bei Sophokles von den unterirdischen Klüften, in denen die Erinyen hausen, gebraucht wird, so paßt dieses Adjektiv vorzüglich zu unserer Ansicht, daß Ogygia eine Toteninsel gewesen ist. Als Wohnung der Hesperiden wird[2]) *Ὠγύιον ὄρος* genannt, das von *ὠγύγιος* ebenfalls nicht getrennt werden kann. Bei dieser Menge anklingender Formen, die aber dennoch nicht lautgesetzlich zu vereinen sind, ferner bei dem Haften des Wortes in thebanischer Überlieferung könnte Müllenhoff Recht gehabt haben, wenn er[3]) *ὠγύγιος* und die dazu gehörigen Bildungen für ungriechisch und wahrscheinlich semitisch

[1]) erst bei Aesch. Pers. 668, Soph. Oed. Col. 1564, Eur. Med. 195, Hel. 1355. Und noch ein weiterer Reim ist mir bedeutsam ins Ohr gefallen: *Ὠγυγίη* : *Ὀρτυγίη* (Od. 15, 404), das mit der Insel der Seligen in Beziehung steht, das der Artemis heilige Eiland. Im Ausgang mag auch Aristophanes' *Νεφελοκοκκυγία* hierher gehören.

[2]) Müllenhoff, DA. I, 498.

[3]) DA. I, 61 f.

ansieht.[1]) Dazu stimmt, daß Ὠγυγίη auch ein alter Name Ägyptens gewesen, und daß in der babylonischen Mythologie Ogygos einer der titanischen Gegner des Bel sein soll.[2])

Man hat vermutet,[3]) Ὠγυγίη als Eigenname sei aus der Stelle ζ 172 entstanden, wo das Wort noch Adjektiv wäre.[4]) Hier erzählt Odysseus der Nausikaa seine Erlebnisse, und da soll es, wie man meint, nicht denkbar sein, daß ein Eigenname einer Insel genannt wird: „und wenn er (Odysseus) es wollte, so könnte er doch einen Namen nur dann gebrauchen, wenn er irgend erwarten dürfte, daß die vor ihm stehende Jungfrau sich dabei etwas denken könnte: das ist bei der Insel der Nymphe „Verbergerin“ am wenigsten zu erwarten“.[5]) Man vergißt aber vor lauter scharfsinnigen Erwägungen, daß wir hier im Bereich der Sage und Dichtung sind; Nausikaa, die Phaiakentochter, gehört selbst einem mythischen Volk an, und nach Westen zu war Ogygia die nächste der Inseln, welche die meereskundigen Seeleute vielleicht doch recht gut kannten; denn es heißt ϑ 559 von ihnen: *ἀλλ' αὐταὶ ἴσασι νοήματα καὶ φρένας ἀνδρῶν | καὶ πάντων ἴσασι πόλιας καὶ πίονας ἀγροὺς | ἀνθρώπων.* Mit rationalistischen Schlüssen ist hier wenig zu machen, wo wir im Reich freier Dichterphantasie sind! Ob wir das Wort übrigens groß oder klein schreiben, ist schließlich nur eine Frage einer rein zeitlichen Bedeutungsentwicklung; für das Problem selbst ist es wertlos.

---

[1]) Für die Form *Ὠγυγία* im besonderen wären dann griechische Muster, wie *Ὀρτυγία* maßgebend gewesen. Lewy, Sem. Fremdwörter, zieht hebr. עוּג *ūg* „einen Kreis bilden“ heran. Sehr glaubhaft sieht dies freilich nicht aus. Für idg. Herkunft des Wortes entscheidet sich Ehrlich, Rhein. Mus. 63, 636 ff.: er geht von **Ϝωγ-ύγ-ιος* aus, das zu *ὑγρός* gehören soll, *Ὠγήν· Ὠκεανός* sei **Ϝωγήν, ὠγένιοι, Ὠγενίδαι, Ὠγηνός, Ὤγενος* gehörten alle dazu. Aber die morphologischen und lautlichen Verhältnisse bleiben nach wie vor unklar. Es haben eben starke volksetymologische Umbildungen gewirkt, und dies deutet meiner Ansicht auf fremden Ursprung des Worts. Über weitere Deutungsversuche, die erst recht unhaltbar sind, belehrt Wörner bei Roscher, Lex. s. v. III, 690 f. Radermacher, Die Erzählungen der Odyssee 30 f. nimmt eine Grundbedeutung „äußerst, oberst“ „für die Wurzel *ωγ*“ an; aber leider fehlt für diese Hypothese jeder festere sprachliche Anhaltspunkt. Es wäre denkbar, daß sich vielleicht ein altes Wort, das mit ai. *ágram* „Spitze, Gipfel, Anfang“, aw. *ayrō* „erst“, lett. *agrs* „frühe“ verwandt sein könnte, mit einem semitischen Lehnwort vermischt hätte. Denn die Hesychglosse *ὠγή· φάλαγγος τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄκρον*, die Radermacher, a. a. O. 30 heranzieht, möchte ich meinerseits zuversichtlicher mit diesen arischen und lettischen Wörtern verbinden. Es ließe sich immerhin erwägen, ob zu diesem *ὠγή* nach *στύγιος* ein *ὠγύγιος* sich eingestellt habe.

[2]) Müllenhoff, a. a. O. 61.

[3]) v. Wilamowitz, Unters. 16 f.

[4]) *νῆσον ἀπ' Ὠγυγίης.*

[5]) v. Wilamowitz, a. a. O., der diesen Schluß „evident“ findet.

Auch der Name Ὠγυγίη hat also jene Annahme, Kalypsos Reich sei eine der Toteninseln, nur bestätigt. Man beachte weiter die unheimliche Stille auf der Insel, die nur von der Nymphe mit ein paar Dienerinnen [1]) bewohnt wird. Selbst Hermes ging nicht gern auf den Weg; sagt er doch nicht sonderlich freundlich zu der Wirtin [2]):

τίς δ' ἂν ἑκὼν τοσσόνδε διαδράμοι ἁλμυρὸν ὕδωρ,
ἄσπετον; οὐδέ τις ἄγχι βροτῶν πόλις, οἵ τε θεοῖσιν
ἱερά τε ῥέζουσι καὶ ἐξαίτους ἑκατόμβας.

Wir haben schon vorhin die schönen Wiesen auf Ogygia mit den Gärten des Okeanos und der Hesperiden verglichen; auch die Asphodeloswiese in der Unterwelt, [3]) auf der Achilles wandelt, darf genannt werden, sowie überhaupt die griechische Ansicht von den lichten Auen des Elysions, die nach Pindar [4]) von frischer Seeluft durchweht sind. So sehr man sich hüten muß, Einzelheiten für eine Ansicht allzusehr zu pressen und auszudeuten, glaube ich doch auf die Art der Pflanzen, die nach des Dichters Beschreibung auf den Wiesen Ogygias wachsen, aufmerksam machen zu müssen: es sind nur Totenpflanzen. [5]) Der Wald um die Grotte besteht aus Schwarzpappeln, Erlen, welche die sumpfigen Niederungen lieben, und den ernsten Zypressen. *Κλήθρη* ist nach J. Murr [6]) die Schwarzerle und hatte eine düstere Bedeutung; die um den Bruder Phaethon trauernden Heliaden wurden daher in diesem Baum verwandelt. Von der Schwarzpappel [7]) ist es allgemein bekannt, daß sie den Unterirdischen geheiligt war; der Hain Persephones besteht aus Schwarzpappeln und Weiden, [8]) die Pausanias X, 33, 6 ausdrücklich als Unterweltsbäume erwähnt. In den Argonaut. v. 956 wird die Schwarzpappel sogar *πολύκλαυτος,* die „tränenreiche" genannt [9]); mit Holz von diesem Baum beschwört

---

[1]) Diese werden nur ganz nebenbei erwähnt, ε 99, weil sie beim Mahle aufwarten mußten: also in einer typischen Verwendung.

[2]) ε 100.

[3]) λ 539.

[4]) Olymp. 2, 70.

[5]) Bereits Finsler, Homer² (1913) 303, wies auf den Hain mit den dunklen Bäumen, vergaß aber die Hauptsache, auf Veilchen und Eppich hinzudeuten. Auf die „trübselige" Vogelgesellschaft, die Känze, Falken und Meerkrähen, möchte ich freilich weniger Wert legen: das sind doch wohl mehr Seevögel als Gespenstertiere, so verdächtig auch wenigstens der Kauz ist.

[6]) Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie 17, Innsbruck 1890.

[7]) *αἴγειρος.*

[8]) κ 510: *ἔνθ' ἀκτή τε λάχεια καὶ ἄλσεα Περσεφονείης, | μακραί τ' αἴγειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι.*

[9]) Murr, a. a. O. 19.

Orpheus die Hekate. Daß vollends die dunkelgrüne Zypresse der Baum der Trauer ist, brauche ich nicht erst zu belegen.[1]) Die Weißtannen,[2]) die ε 239 genannt sind, werden im Landschaftsbild ε 63 bis 73 nicht erwähnt; dies erklärt sich daraus, daß Odysseus sie zum Floßbau braucht. Kalypso muß dem Helden, der sieben Jahre auf der Insel weilte, erst die Stelle zeigen, wo sie stehen, er selbst hatte sie also nie bemerkt. Desgleichen wird niemand auf *κέδρος* und *θύον* ε 60 Wert legen, die nur des Räucherwerks wegen nebenbei genannt sind. Kein Obstbaum findet sich erwähnt, von Weideplätzen oder Getreidefeldern ist keine Sprache. Der wilde Weinstock (ε 69) ist lediglich dekorativer Natur, nur zum Schmuck umrankt er die felsige Grotte.[3]) Woher die sterbliche Kost des Odysseus genommen wird, motiviert der Dichter nicht; nur ein Nüchterling wird daran Anstoß nehmen: wozu ist Kalypso eine Göttin? Man darf aber trotz des düster-feierlichen Aussehens von Ogygia nie vergessen, daß es eine paradiesische Landschaft sein soll, über die sich Hermes freut. Hier empfindet man noch den leisen Widerspruch, der zwischen einer überirdisch-schönen Natur einerseits und der feierlich-düsteren Einsamkeit einer ernsten Toteninsel andrerseits leicht entstehen konnte.[4]) Gerade hierin liegt aber der Beweis für die Richtigkeit unserer Deutung von Ogygia als einem Toteneiland. Wem das Bild allein nicht genügt, der nehme den Gegensatz zu Hilfe, er vergleiche vor allem den Garten des Laertes, wo es Öl- und Birnbäume, Feigenbäume und Weinstöcke gibt, wo Gemüse in Beeten gepflanzt wird.[5])

Besonders beweisend schließlich sind die Wiesenpflanzen: hier blühen nur Veilchen und Eppich,[6]) also die Pflanzen, mit denen man Tote bestreute und Gräber bepflanzte.[7]) Beim Totenmahl wurde stets *σέλινον* aufgetragen[8]) und von einem Sterbenden galt der Ausdruck *σελίνου δεῖται*.[9]) Timoleons Soldaten verloren den Mut, als

---

[1]) s. Murr, a. a. O. 124 ff.; E. Norden, Vergils VI. Buch² 167.

[2]) *ἐλάτη*.

[3]) Vgl. die Darstellung des Dionysos auf dem Kypseloskasten, wo der Gott in einer Grotte lagerte, die Granate, Apfelbaum und Weinrebe umwachsen, Pausan. V, 19, 6.

[4]) Dichte, finstere Wälder in der Unterwelt nennen auch Ovid Metamorph. V, 541 und Dante, Inferno XIII, 2 ff.; zum allgemeinen Motiv vom Toteneiland und der Insel der Seligen vgl. man Zemmrich, Toteninseln und verwandte geographische Mythen, 1891; ferner Dieterich, Nek. 81 ff.; E. Rhode, Psyche I³, 313; Malten, Arch. Jahrb., 1913, 28, 39.

[5]) ω 246.

[6]) ε 72.

[7]) Plutarch Timol. 26.

[8]) Plin. n. h. XX, 11, 44.

[9]) Murr, a. a. O. 172.

ihnen beim Marsch gegen die Karthager mit Eppich beladene Maultiere begegneten.[1]) Das süße, schüchterne Veilchen aber war wegen seiner dunklen Farbe und seines Duftes gleichfalls Totenblume und spielte bei den Anthesterien eine Rolle; Narzissen und Veilchen[2]) hatte die Kore in der Hand, als sie geraubt wurde.[3]) Bei Bakchylides 3, 2 wird Persephone *ϝιοστέφαρος κούρα* genannt.

Somit dürfen wir gerade der Natur der Pflanzenwelt auf Ogygia die stärksten Beweise sachlicher Art für unsere Ansicht entnehmen. In Wahrheit handelt es sich nicht um Stimmungspoesie, wie es vom modernen Standpunkt dem nur ästhetisch Genießenden erscheinen mag,[4]) — das wäre für homerische Zeiten auch gar zu auffallend. Stellt man sich vielmehr die einförmige Flora der Wiese vor mit den Totenpflanzen Eppich und Veilchen, so muß das für den alten Hellenen wie ein düster-ernster Friedhof, wie ein großer Grabesgarten empfunden worden sein. Welch ein Gegensatz zum Bilde, das von Kirkes Insel entworfen wird! Muß ich noch an die Rosengärten der germanischen Elben[5]) erinnern, die nichts in Wahrheit sind als Gräber? Die ideal gezeichnete, friedliche Landschaft, die Hermes zum Verweilen einlädt, sie schildert also nichts anderes als Auen eines Elysions, als die Gärten eines westlichen, weltfernen Toteneilands.

16.

Jetzt sind wir auch imstande, die Stellung der Kalypsoepisode inmitten der Schilderung von Odysseus Erlebnissen, ihr Verhältnis zur vorhergehenden und nachfolgenden Geschichte richtiger aufzufassen. Denn schon die vorausgehenden Abenteuer weisen darauf hin, daß er sich den Ländern der Toten im Westen näherte. Es war uralte Vorstellung, daß das Land der Seligen nicht nur weit im Westen lag, sondern daß eine Reihe großer Gefahren zu bestehen waren, ehe man hingelangte. Ich erinnere an die *Plankten* und *Symplegaden*, zwischen

[1]) Söhns, Unsere Pflanzen[5] 187.

[2]) oder Violen.

[3]) Hom. hymn. auf Demet., v. 6; Murr, a. a. O. 261; Söhns, a. a. O. 9; Gruppe, Mythol. 1530.

[4]) s. oben S. 3.

[5]) Vgl. die römische Grabinschrift CIL. III, 4185:

quisquis e(ris) post me (dominus) Laris huius et horti,
vicinas mihi carpe rosas, mihi lilia pone
candida, q(uae) viridis dabit hortulus; ita beatum!

denen nur im günstigen Augenblick ein Schiff hindurchfahren mochte, und die sogar den Tauben gefährlich werden konnten, welche dem Göttervater die Ambrosia holten. Dazu kamen allerlei Geister- und Gespensterinseln, zum Teil als schwimmend, wie die der Harpyien, gedacht, welche den Weg zum Elysion versperrten. In diesem Sinne müssen auch die Erlebnisse, die Odysseus vor und nach der Kalypsoepisode durchmachte, betrachtet werden. Von der Insel der Kirke gelangt Odysseus, der eben in die Unterwelt gestiegen war, zum Eiland der beiden Seirenen, die mit süßester Stimme den Helden zu verlocken bemüht waren; nur weil er am Mastbaum angefesselt war, konnte er dem Nixenzauber ohne Gefahr lauschen. Es verlohnt sich einen Augenblick länger bei diesen berühmten Sagengestalten zu verweilen. Kurz nur wird die Seirenengeschichte in der Odyssee dargestellt.[1]) Und doch haben wir in den *Σειρῆνες* Dämoninnen vor uns, die der Kalypso ursprünglich viel näherstanden, als diese der Kirke. Daß die Seirenen eigentlich Todesgöttinnen waren, das beweist ja ihre Verwendung als Grabfiguren.[2]) Nach Sophokles[3]) singen sie „die Weisen des Hades", was uns sofort an die oben behandelten deutschen Sagen vom Liede des Todes erinnern.[4]) Diese schöne Stimme war ursprünglich lediglich eine ihrer Verlockungskünste, welche dann nur bei der weiteren Entwicklung der Sagenfigur einseitig hervortrat, wie etwa bei unserer „*Lurley*"; ihre Schönheit wird gerühmt; aber wie bei jenen germanischen Elbinnen, wie bei *Frau Holle* und *Frou Werlte* erinnert selbst ihre Gestalt noch an die Herkunft als Todesdämoninnen: wie dort der Körper vorn wunderschön, aber hinten in Verwesung übergehend gedacht wurde, so stellte man sich die Seirenen meistens als schöne Mädchen dar, deren Leib in den Rumpf eines Vogels übergeht. Dabei aber ist, wie bei den Walküren des Nordens vor allem an den Toten- und Leichenvogel[5]) zu denken, eine Vorstellung, die sich mit jener von lockenden Todesbuhlerinnen vermengt hat. So verschieden die äußere Gestalt ist, so ist der Grundgedanke hier wie dort doch genau derselbe: mit Recht vergleicht Rohde, Psyche 373, Rhein. Mus. 50 (1895), 1 ff. die Seirenen mit den geflügelten *Harpyien.* Wie deren Name *ἅρπυιαι* mit der Nebenform *ἀρέπυια*[6]) zweifellos zum Stamme von *ἁρπ-άζω, ἁρπαγή, ἅρπος* „Liebe"[7]) gehört,[8]) wie die

[1]) *μ* 158 ff, s. dazu Weicker, Der Seelenvogel, 1 ff., 1902.
[2]) s. das Titelbild einer attischen Grabseirene, worüber unten S. 195.
[3]) Frgm. 777 B.
[4]) s. oben S. 78 ff.
[5]) *γῦπες,* dazu vgl. oben S. 98 und Baumeister, Denkmäler III, 1645.
[6]) s. Kretschmer, Griech. Vaseninschr. 208.
[7]) eigentlich „Verführung".
[8]) s. W. Schulze, KZ. 28, 235; Kretschmer, KZ. 28, 427.

Σφίγξ[1]) eine „zusammenschnürende, würgende“ Todesdämonin ist, so weist auch die etymologische Herkunft der *Σειρῆνες* auf ihren Ursprung hin: der Name gehört nach meiner Überzeugung zu *σειρᾱ́*, jon. *σειρή* „Seil, Lasso“ aus **tu̯eri̯ᾱ́*, *σορός* „Totenurne, Sarg“ aus **tu̯orós*, und weiterhin zu lit. *tveriù, tvérti* „umfassen, einschließen“, *àp-tveriu* „umfassen, einzäunen“, *ĩtveriu* dass., *nu-tveriù* „ergreifen“, *tvártas* „Einzäunung, Verschlag, Hürde“ — wir finden wieder überraschende Parallelen zu der Deutung von *Hagen*, *Orcus* usw. Es ist dabei gut möglich, daß *σειρά* in der Bedeutung „Strick, Seil, Lasso“ ursprünglich der Ausgangspunkt der neuen Wortschöpfung von *Σειρήν* war: denn es muß hier an den weitverbreiteten Glauben[2]) erinnert werden, daß Todesdämonen mit einem Seil oder einer Schlinge ihre Opfer fangen: *Hel* hat ein Seil nach Njála cap. 177, ebenso tragen germanische Schicksalsfrauen das Seil; von *Frau Holle* wird erzählt, daß sie im Harz aus dem Flachs, das sie in den Zwölfnächten gewonnen, ein Netz fertigt und damit alle die fängt, die im nächsten Jahre sterben sollen;[3]) dies erinnert an das Netz der *Rán* und an die Sagen vom unsichtbaren Netze des Wassergeistes, wie sie in der Mark und in Niedersachsen erzählt werden. In der V. Sulpicii wird berichtet, wenn man in Wasser gerate, das von Dämonen bewohnt sei, dann werde man mit Stricken umwunden und getötet. Ein Name des Wassermanns ist *Hakemann*, weil er mit einem Haken seine Opfer in die Tiefe zieht.[4]) Der indische Todesgott *Yamaḥ* hat ein Seil, womit er das kleine Seelchen beim Tode eines Menschen aus dem Körper reißt, die Mördersekte der *Thugs* mordet auf Befehl der Todesgöttin *Kālī* mittels Erdrosselung durch eine Schlinge ihre Opfer, wie ihre Schutzpatronin selbst.[5]) *Durgâ* führt nämlich ebenso wie buddhistische Dämonen die Schlinge, die Schicksalsgottheit der Zoroastrier trägt Schlinge und Netz als ihre Attribute.[6]) Dem alten Testament ist die Vorstellung vom „Strick“ oder der „Schlinge des Todes[7]) ebenso geläufig, wie den Römern, die von den laquei mortis[8]) reden, und unserem Volksglauben: *„In Todesbanden sein“*, volkstümlicher *„der Tod hat ihn am Bandel“* sind hierhergehörige Redensarten.[9])

---

[1]) zu *σφίγγω*.

[2]) s. dazu J. Scheftelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker, Rel. Vers. u. Vorarb., 1912, Nr. 2. Auch Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, 1867, I, 142f. und oben S. 77 und 82.

[3]) Herrmann, D. Myth. 396.

[4]) Herrmann, a. a. O. 160f.

[5]) s. oben S. 141.

[6]) Vendid. V, 8. Vgl. auch Bartholomae, Zum sasan. Recht II, 33.

[7]) מוֹקְשֵׁי מָוֶת (Ps. 18,6; Ezech. 26,14. 44,10).

[8]) Horat. carm. III, 24,8.

[9]) Vgl. oben aisl. *Niǫrve* und ags. *neorxnawong* S. 81f.

Dies sind Parallelen genug, um den Zusammenhang von *Σειρήν* mit *σειρά* zu beleuchten;[1]) GRUPPE[2]) übersetzt *Σειρῆνες* ganz richtig mit die „Umstrickerinnen",[3]) und es ist schwer zu verstehen, daß SOLMSEN[4]) sich hat verleiten lassen, das Wort mit *σείριος, Σείριος* usw. zusammenzubringen, wozu auch BOISACQ, Dict. ét. 857 mit Recht ein Fragezeichen setzt. Die Auffassung, die Seirenen walteten in der Windstille, ist erst eine sekundäre Sonderentwicklung. Schon in der Ilias ist von dieser Windstille die Rede[5]):

αὐτίκ' ἔπειτ' ἄνεμος μὲν ἐπαύσατο, ἠ δὲ γαλήνη
ἔπλετο νηνεμίη, κοίμησε δὲ κύματα δαίμων.

Es ist allerdings bekannt, daß die zitternde Glühhitze der im Zenith stehenden Sonne des Südens auf die Stimmung so einwirken soll, wie eine nordische Mondscheinnacht;[6]) ich erinnere auch an den Stimmungszauber von BÖCKLINS Bild „Pan im Schilf", und jedenfalls gilt heute in Hellas diese Mittagsstunde für dämonisch: man hütet sich und namentlich die Kinder in dieser Zeit ängstlich vor den umhergehenden Dämonen und Geistern;[7]) mit der ursprünglichen Begriffsbildung der Seirenen hat dies aber nichts zu schaffen, schon deshalb nicht, weil diese gar keine Dämonen im allgemeinen, sondern Totengeister sind. Dies schließt nicht aus, daß Seirenen Menschen in der Zeit der Hochsommersiesta anpacken und wie die deutschen Mahren und Druckgeister peinigen. Auch CRUSIUS a. a. O. betont, daß damit das Wesen der Seirenen keineswegs erschöpft sei. Diese Todesdämonen sind wahrlich mehr als „Stimmungsgötter" gewesen.

Erwähnt mag sein, daß die Seirenen Gespielinnen der Persephone waren und auf der blütenlachenden Blumenau bei ihr weilten, als die Jungfrau geraubt wurde[8]); so haben sie — wie Kalypso — eine schöne

---

[1]) KRETSCHMERS Hinweis auf eine einmalige Vaseninschrift *Σιρήν*, Wiener Stud., 1900, 22, 180 spielt für die Etymologie keine Rolle: vgl. dazu SOLMSEN, Beitr. z. gr. Wortforsch. 128, Anm. 2; WACKERNAGEL, IF. 25, 326 ff.

[2]) Myth.[4] 344.

[3]) man wende mir nicht ein, die griech. Seirenen würden nie mit Stricken dargestellt; der Name stammt aus einer Zeit, da diese Dämoninnen noch nicht mit den Harpyien und vogelgestaltigen Totengottheiten vermengt waren.

[4]) Beitr. z. gr. Wortforsch. I, 126 ff.

[5]) *μ* 168.

[6]) Material bei ROCHHOLZ, Deutscher Glaube u. Brauch, 1867, I, 62 ff. Namentlich von *Pan* gibt es viele hierhergehörige Sagen. Die *Empuse* geht zur Mittagszeit um. RICHARD M. MEYER, Altgerm. Religionsgesch. 118, 7 schlägt den Namen „Stimmungsgötter" für solche Dämonen vor.

[7]) s. B. SCHMIDT, Volksleben d. Neugr. I, 94 ff.; CRUSIUS, Philol. N. F., 1891, 4, 105 ff.

[8]) Ovid Metam. V, 552.

Wiese, die Totenwiese.[1]) Die Seirenen stellen sich also, je weiter wir in ihrer Geschichte zurückgehen, um so mehr als der Kalypsogestalt recht ähnliche Wesen heraus, so verschieden dann wegen der Herauskehrung des Gesangs auch ihre fernere Entwicklung war. —

Im weiteren Verlauf ihrer Fahrt gelangen Odysseus und seine Leute zur *Skylla* und *Charybdis*; wir sahen schon oben S. 172 Analogien in den *Plankten* und *Symplegaden*, man darf wohl auch an die Strudel im Strom der Hel erinnern.[2]) Skylla raubt sechs Gefährten des Helden; auch diese Gestalt[3]) ist eigentlich nichts als ein gieriger Todesdämon: sie ist eine Verwandte des *Κέρβερος*, der hundegestaltigen *Keren* und jener germanischen Totenhunde[4]): *σκύλλα* bedeutet „Hund", el. *κύλλα · σκύλαξ* bezeugt Hesych. *σκύλαξ* kann von *σκύλλα* kaum getrennt werden, vgl. lit. *skalì-kas* „Jagdhund", *skālyju* „belle", *kãlė* „Hund": gehen wir von einer Basis **squel(e)i-* aus, so mußte die Reduktion griech. **σκυλι-* aus **squəli-* geben,[5]) das Suffix in *σκύλαξ* scheint nach *φύλαξ* geformt zu sein. Die Geminate in *σκύλλα, Σκύλλα* mag von **σκυλι̯α* stammen, wir hätten in **Σκυλι̯-α* also die Erweiterung zum *i*-Stamm von lit. *skalì-kas*, der einst auch in *σκύλαξ* vor der Suffixänderung wegen *υ* aus „Schwa secundum"[6]) zu vermuten ist.[7]) Jedenfalls zeigt Hesychs Glosse, daß *Σκύλλα* nichts heißt als „Hund".[8]) Im Neugriechischen noch bedeutet *ὁ σκύλος, τὸ σκυλί* „Hund", *ἡ σκύλα* „Hündin". Damit stimmt aufs beste, daß es von ihr heißt[9]):

τῆς ἤ τοι φωνὴ μὲν ὅση σκύλακος νεογιλῆς | γίγνεται.

Daß sie als furchtbares Ungeheuer mit sechs Hälsen usw. ge-

---

[1]) *μ* 45: *ἥμεναι ἐν λειμῶνι*, *μ* 159: *λειμῶν' ἀνθεμόεντα ἀλεύασθαι.*

[2]) s. oben S. 37.

[3]) Waser, Skylla und Charybdis in der Literatur und Kunst der Griechen und Römer, Zürich 1894; Fowler, Americ. Journ. of. Arch., 1895, 10, 503; Gruppe, Griech. Myth. 710.

[4]) s. oben S. 40f. und 57.

[5]) s. Verf., Idg. Ablautpr. 34.

[6]) s. darüber Verf., a. a. O.

[7]) Daß wir in *Σκύλλα* eine „Kose-" oder „Kurzform" haben, wie E. Maas, Herm. 1890, 405² vermutet, leuchtet weniger ein. In den Versen *μ* 86f. ein „etymologisches Wortspiel" sehen zu wollen, ist ganz irrig; solche Wortspiele liegen den homerischen Aoiden fern. Mit *σκύλλειν* hat das Wort nichts zu schaffen, mag aber volksetymologisch als verwandt empfunden worden, und die Geminate kann dadurch vielleicht gegen *σκύλαξ* gefestigt worden sein. All die schönen semitischen und phönizischen Etymologien, die Waser S. 1f., Lewy, Sem. Fremdw. 206 anführt, sind wertlos.

[8]) s. auch oben S. 57, wo wir bereits weitere Parallelen beigebracht haben.

[9]) *μ* 86.

schildert wird, kann natürlich an dieser Etymologie und Erklärung nicht irre machen; Kerberos hat ja gleichfalls drei Köpfe. Dies erklärt sich sehr leicht daraus, daß damit Vorstellungen vom Höllendrachen verschmolzen sind. Dazu wird Skylla in der bildenden Kunst geradezu mit Hundeköpfen dargestellt.[1])

Die Skylla also ist eigentlich eine Abart des Totenhunds, der den Eingang zum Hades hütet; sie stellt sich jenen zahlreichen Dämonen, wie Harpyien, Keren, Erinyen, Hekate zur Seite, deren Beziehungen zum Hunde Roscher[2]) behandelt hat: *κύνες καὶ γῦπες* sind die Tiere, welche auf dem Schlachtfelde die Leichen fressen und entsprechen als Totentiere ganz dem nordischen Wolf und Raben.[3]) Skylla als Wächter in jenen Gegenden, auf denen man zum Totenland kommt, ist also leicht verständlich.

Die Insel des Helios mit den heiligen Rindern darf ebenfalls als eine der im Totenbezirk gelegenen Stätten, als eine Station auf dem Wege zum Hades betrachtet werden; denn dort am fernen Okeanos im Westen ist die Heimat des Sonnengottes.[4]) Was es mit den Kühen des Sonnengottes, die an uralte, namentlich indische Sagenzüge erinnern, was es mit dem Namen der „dreizackigen" Insel für eine Bewandtnis hat, gehört aber nicht in unseren Zusammenhang.[5])

Als die Gefährten den Tod für ihren Frevel erlitten haben, gelangt Odysseus wieder zur *Charybdis*, einen Tag lang wartet er auf seinem Feigenbaum auf das Wiederausspeien des Schiffsbalkens.[6]) Am 10. Tag kommt er dann nach Ogygia.

Auch die *Phaiaken*, zu denen der Held endlich gelangt, und die ihn in seine Heimat bringen, sind halb mythische und gespenstische Wesen, so sehr auch hier der Dichter die einst charakterisierenden Züge zu mildern und zu verwischen gesucht hat.[7]) Der Name ist leicht deutbar: *Φαίηκες* aus **φαίσηκες* gehört zu *φαιός* „schwärzlich, grau", trauerfarbig", *φαιοχίτων* „schwärzlich, in Trauer gekleidet"; dazu kommt weiter lit. *gaĩsas* „ferner Lichtglanz bei Nacht", *gaĩsras* „ferner Lichtglanz am Horizont bei Morgen- oder Abenddämmerung".

---

[1]) s. Roscher, Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. XVII, 1896 passim.

[2]) a. a. O. 42 ff.

[3]) vgl. Ilias *Σ* 271, *X* 42; auch die *κύνας κηρεσσιφορήτους* *Θ* 527.

[4]) *H* 422; *τ* 433, *γ* 1—3.

[5]) *θρῖναξ* aus **τρισνακ-*, **trisn'-ak*, s. Boisacq, Dict. ét. 352; dazu weiter Tümpel, Phil. Jahrb. 1891, 143 ff.; Gruppe, a. a. O. 639.

[6]) s. dazu Gerland, Altgr. Märchen in der Odyssee, 18.

[7]) s. namentlich jetzt v. Wilamowitz, Ilias und Homer 491 u. 496 ff.

Die Phaiaken sind die „Dunklen“; ja als „Verhüllte“ [1]) werden sie (bzw. ihre Schiffe) ϑ 562 noch geradezu bezeichnet:

ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμέναι.

Wir stellen fest: Zwischen der *Καλυψώ* und diesen *κεκαλυμμέναι* besteht also ein enger, innerer Zusammenhang. Die Schiffe der Phaiaken brauchen weder Steuermann noch Steuer,[2]) und das stürmische Meer kann ihnen nichts anhaben; ohne jede Gefahr geleiten sie sicher alle Schiffe.[3]) „Heinzelmännchen der See“ hat man die grauen, in ihren Zauberschiffen unsichtbar und verhüllt über die Fluten hinhuschenden Gespenster mit Recht genannt [4]); in den vielen Sagen vom Geisterschiff und fliegenden Holländer findet man leicht Ähnlichkeiten.[5]) Auch der Name ihrer Insel *Σχερία* ist vielleicht von ihrem Wesen genommen: dieses Wort gehört zu hom. *ἐπισχερώ* „zusammenhängend, in einer Reihe“, gebildet wie *ἐκποδών* auf Grund eines Instrum. **ἐπὶ σχερῷ, σχερός* ‘continens’, *ὁλο-σχερής* „vollständig“: *σχε-* stellt sich zu *ἔχω* < **σέχω*; ich möchte das Wort weniger im Sinne von *ἤπειρος*, *Kontinent*, „festes Land“ nehmen, sondern — im Sinne von Namen wie *Orcus*, das ja zu *arceo* „einhegen, verschließen“ gehört, und wie *Echetos*, „dem Festhalter“, einem alten Hadesgott — als das „zusammenhaltende, hegende, bergende“ auffassen. Wenigstens umgibt Poseidon aus Zorn darüber, daß die Phaiaken so gute Seeleute sind und so sicheres Geleite geben können, ihre Stadt mit einem Wall ϑ 569 [6]):

φῆ (scil. *Ναυσίϑοος*) *ποτὲ Φαιήκων ἀνδρῶν ἐυεργέα νῆα*
ἐκ πομπῆς ἀνιοῦσαν ἐν ἠεροειδέι πόντῳ
ῥαισέμεναι, μέγα δ' ἧμιν ὄρος πόλει ἀμφικαλύψειν.

Ihre Stadt soll also „verhüllt“ werden, wie sie selbst die „Verhüllten“ sind. Als Odysseus zum erstenmal sich der Phaiakeninsel nähert, ist von den *ὄρεα σκιόεντα* [7]) die Rede; dann folgt der Vergleich [8]):

εἴσατο δ' ὡς ὅτε ῥινὸν ἐν ἠεροειδέι πόντῳ.

Man hat sich an diesem Ausdruck gestoßen und lieber *ὅτ' ἐρινὸν*

---

[1]) vgl. die *Huldren*.

[2]) ϑ 557.

[3]) ϑ 563. 566.

[4]) Welker, Kl. Schriften II, 1—79; Lieberecht zu Gerv. v. Tilb. S. 150; Gerland, Altgriech. Märchen in der Odyssee, Progr. Magdeburg 1869, 10 ff.; Waser, Charon, Charun, Charos, 1898, 7.

[5]) s. auch Gruppe, Myth. 399.

[6]) ähnlich ν 184.

[7]) ε 279.

[8]) ε 281.

lesen wollen: ganz mit unrecht, der Feigenbaum hat hier nichts zu suchen. Sondern ῥινός „die Hülle, die Haut, der Schild“ ist wohl hier vom *Totenland* geprägt, nicht etwa nur ein allgemeiner poetischer Vergleich; solche Gleichnisse finden sich nämlich kaum bei Homer, die in der Wirklichkeit nicht ihre Entsprechung hätten: daß man ein fernes Land mit einem Schild vergleichen kann, leuchtet wohl uns eher ein als den alten Aoiden. Vielleicht ist der Ausdruck vom Totenland verständlich; man vergleiche etwa *χλαῖνα* bei Aischylos Agam. 872, womit die Erdschicht über der Leiche gemeint ist:

χθονὸς τρίμοιρον χλαῖναν ἐξηύχει λαβεῖν.

Es handelt sich also weniger um die äußere Form des fernen Strandes, als darum, daß die Insel als eine mit „einer Hülle bedeckte, verhüllte“ bezeichnet werden sollte. Sie erschien Odysseus, als wäre sie mit einer Hülle verdeckt, d. h. er sah nur die allgemeinen Umrisse. Ob es übrigens eine Insel war, ist nicht ausdrücklich gesagt.[1])

Früher wohnten diese homerischen „*Huldren*“ auf dem Lichtland *Ὑπερείη*[2]): dies wirft wohl einen erhellenden Strahl auf die *βοῦς Ὑπερίονος Ἠελίοιο* des Prooimions. Sie haben den blonden Rhadamanthys einst nach Euboia gefahren, also einen alten Bewohner der Inseln der Seligen.[3]) Daraus folgt, daß sie selbst in der Nähe des Elysions weilend gedacht werden.[4]) Ein Sonnen- und Lichtland ist denn auch *Σχερίη*: die Beschreibung des Palastes mit den goldenen und silbernen Hunden am Eingang und vor allem die Schilderung des paradiesischen Gartens[5]) läßt uns auch diese Insel als ein Land seliger Geister und goldenen Glücks erscheinen.

Wenn die Phaiaken, welche ja auch fern von den Menschen[6]) wohnen, also gespenstische Seeleute sind und eigentlich die „dunklen, verhüllten“ bedeuten, so hat uns unsere Untersuchung an einer Menge ähnlicher Fälle gezeigt, daß es sich um ursprüngliche Geister von Abgeschiedenen handelt: die „Heinzelmännchen der See“ sind nichts anderes u r s p r ü n g l i c h gewesen als die Totenfergen, welche die Toten über den gefahrvollen Totenfluß übersetzten: mit Recht sah man[7]) in den Phaiaken mit dem Totenfährmann *Χάρων* ähnliche Gestalten.[8])

---

[1]) s. dazu E. Rohde, Psyche⁴ I, 104, 1.

[2]) *δ* 5.

[3]) s. dazu Malten, Jahrb. d. arch. Inst., 1913, 28, 39 ff.

[4]) s. v. Wilamowitz, Ilias u. Homer 499.

[5]) *η* 84.

[6]) *ἑκὰς ἀνδρῶν ἀλφηστάων* *ζ* 8.

[7]) Welcker, Kl. Schriften I, 15 ff.

[8]) So jetzt wieder v. Wilamowitz, a. a. O. 492 u. 498. Auch *Hagen* erscheint in der Situation eines Totenfergen gedacht, als er die Nibelungen über die

Wieder ist dieser Umstand ein Anzeichen mehr, daß auch Kalypso einst eine Todesgöttin gewesen ist, weil nur die Phaiaken, d. h. die Seelenfergen, imstande waren, den Helden sicher aus den Gefahren des Totenbereichs im Westen wieder in seine Heimat zu bringen. Wäre Kalypso eine Nymphe, „wie es unzählige gibt", und könnte er ebensogut, wie von Ogygia auch von irgend einer anderen Insel abgefahren sein, dann fehlt der Handlung der innere Zusammenhang. So sehr der Dichter auch das Phaiakenvolk vermenschlicht hat, diesen dämonischen Zug ließ er bestehen. Odysseus hatte die Unterwelt in ihrem engeren Sinn als düsteres Reich der Schatten kennen gelernt, er sollte nun auch zu einer Insel der Seligen gelangen. *Kirke* ist bloß eine Zauberin, die den Weg zum Hades weiß und auch die Gefahren am Eingang zum Totenbereich, wie *Seirenen*insel und *Skylla* mit *Charybdis*, kennt.[1]) Das Mittel zur glücklichen Heimkehr des Odysseus weiß sie nicht, das ist nur Teiresias bekannt. Möglich ist allerdings, daß die Hadesfahrt auf Kirkes Geheiß und die Fahrt zur Insel der Seligen verwandten Motiven entstammen, wie etwa auch Poseidons Zorn und Helios' Groll wegen der Rindertötung ein und dasselbe Motiv variieren: über diese Dinge wissen wir nichts. Man hat auch darauf aufmerksam gemacht, daß Odysseus' Opfer in der Unterwelt nichts ist als eine Totenbeschwörung, eine *νεκυομαντεία*, und daher überall auf der Oberwelt vollbracht werden konnte. Wenn der Held also trotzdem noch in den Hades zieht, so ist dies eine wohl erst sekundäre Vereinigung von einst verschiedenen Motiven, einer Totenbeschwörung des Teiresias irgendwo auf der Oberwelt und

Donau übersetzte; weisen doch schon die drei Wasserminnen, die dem Helden den Tod verkünden, auf ältere mythologische Vorstellungen in dieser Szene. Denn warum setzt stets *Hagen* persönlich von neuem die Helden über? warum genügt es nicht, wenn er die erste Überfahrt des Nachens leitet?

Hagene was dâ meister: des fuort er ûf den sant
vil manegen rîchen recken in das unkunde lant.

Es scheint also, daß auch in diesem Zug ähnlich wie bei jenem Rat, das Leichenblut zu schlürfen, *Hagens* altes Wesen hindurchblickt, wenn auch sein Benehmen durch die ganze Lage gut begründet ist (s. oben S. 126 f.). Wie ein boshafter Dämon sagt er den erbleichenden Helden, daß sie nicht mehr über den Fluß in die Heimat zurückkehren werden, und daß er deswegen den Nachen zertrümmert habe. Auch den *Elsen verge* wollte man so auffassen, s. O. Waser, Charon, Charun, Charos, 1898, S. 7. Bekannt ist Odin in der Rolle als Totenferge bei *Sinfjǫtli* und die Geschichte von den Seelenfährleuten in Britannien, die nach Prokop bellum goth. 4, 20 pfeilschnell, wie die Phaiaken, durch die Wellen schießen.

[1]) Ihre Insel *Aiaia* lag denn auch östlicher als Ogygia; nach Apoll. Rh. 3, 309 ff. lag Aiaia einst ganz im Osten. Die Insel der Heliostochter scheint aber später mit der Heliosinsel im Westen, wo die heiligen Rinder weiden, zusammengebracht worden zu sein.

einer Hadesfahrt. Bemerkenswert ist doch auch, daß in der Nekyia das Totenreich jenseits des Meeres im fernen Westen am Ende der Welt, und nicht unter der Erde, dargestellt ist.[1] Fast scheint es also, als ob das ursprüngliche Motiv von Kalypso und von Ogygia als Toteninsel im Westen sich mit der Totenbeschwörung des Teiresias in neuer Weise gemischt habe.[2] Auch mag darauf hingewiesen sein, daß in der späteren Darstellung eines alexandrinischen Dichters von Odysseus Fahrt zum Hades die Rede war und der Held dort Kalypso antraf[3]: dies weist wohl darauf hin, daß diesem Dichter noch andere Sagendarstellungen bekannt waren, wie sie in unserer heutigen Odyssee durchgeführt sind, wo sich die Hadesfahrt ja vor der Kalypsoepisode findet. Daß Kalypso in der Unterwelt weilt, das hängt schwerlich mit der ganz späten, faden Fabelei zusammen, die Nymphe und Göttin habe — wie Dido — nach Odysseus' Scheiden Selbstmord geübt,[4] sondern ich fasse dies als einen Beweis mehr für unsere Behauptung, daß Kalypso eine Totengottheit war: die einstige Gespielin Persephones, die auch als Hesperide auftritt, sich auf ihre Insel verbannt zu denken, hat man kein Recht; durch ihre Grotte gelangte sie leicht hinab ins Schattenreich und freute sich, dort ihren geliebten Helden wiederzusehen. So dürfte sich diese Angabe nicht nur zum Beweise „wilder Homertradition" über diese Episode, sondern auch für Kalypsos eigentliches Wesen eignen. Leider wissen wir im einzelnen über jene alexandrinische Dichtung gar zu wenig. Aber wir dürfen soviel immerhin vermuten, daß auch in dem Motiv von Odysseus' Hadesfahrt ursprünglich verschiedene, vielleicht lokal differenzierte Darstellungen vorhanden waren.

So wie die Odyssee uns jetzt vorliegt, bilden jedenfalls die Abenteuer des Odysseus seit der Abfahrt von Kirkes Insel bis zur Ankunft auf Ogygia eine unzerreißbare Kette; es sind gleichsam Stationen auf seiner Fahrt zu den Todesinseln: an den gefährlichen Gespensterwesen, die den Eingang zum Totenreich bewachen und schützen, vorbei, kommt er zu einer Insel der Seligen, und der Beistand *Leukotheas* verschafft ihm dann die Hilfe der Totenfergen, die allein imstande waren, den Sterblichen aus dem Bereich des Todes sicher wieder zur Welt der Lebendigen zu geleiten.[5] Kalypso konnte dies

[1]) Vgl. Albert Hartmann, Untersuchungen über die Sagen vom Tod des Odysseus S. 212f., München 1917.

[2]) Diese Fragen gehen indessen über den Rahmen unserer Untersuchung hinaus.

[3]) s. Maass, Orpheus 279, Anm. 67.

[4]) s. darüber oben S. 19.

[5]) Dabei sei darauf hingewiesen, daß Λευκοσία ein Name einer Sirene war (s. unten S. 191).

nicht; sie verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß sie dem Helden sicheres Geleite gewähren könne; das einzig Wichtige ist, daß sie zu Hermes erklärt, sie wolle den Helden nicht mehr „verbergen“:

οὐδ' ἐπικεύσω;[1])

mit diesem bemerkenswerten Wort hat die „verhüllende, verbergende“ Todesgöttin den Helden wieder dem Leben freigegeben: wir hören hier den alten Zusammenhang noch deutlich heraus (s. auch oben S. 30).

Odysseus fürchtet nicht etwa die Gefahren des Meeres an sich, so furchtbar diese auch sein mögen, er fürchtet nur die Tücke der Gottheit, die ihn, wenn er heimlich zu fliehen versuchen würde, dann ins Verderben stürzte. Als er Kalypsos Eid hat, da wagt er sich ohne Besinnen auf einem zerbrechlichen Floß hinaus in die Schrecken des westlichen Totenmeeres: hier ist das alte Motiv verwischt, daß er ohne Hilfe überirdischer Geister, der Totenfährleute, nimmermehr das Land der Menschen erschaut hätte.[2])

Nicht nur in die eigentliche Hadestiefe, sondern auch zur Todesdämonin auf eine Toteninsel und Insel der Seligen im Westmeer ließ die hellenische Volksphantasie ihren Helden gelangen. Der Odysseusdichter aber tilgte oder verwischte die mythologischen Charakterzüge und vermenschlichte seine Göttergestalten: Alkinoos ward aus einem Höllenfürsten zu einem gemütlichen, etwas schwachen Phaiakenkönig,[3]) aus der verhüllenden Todesdämonin Kalypso ward eine liebende Nymphe, ihre schöne, stille Insel mit den Wiesen voller Eppich und Veilchen und den dunklen Wäldern verlor ihre schärfere Charakteristik als Toteninsel, und die „dunklen“ Totenfergen, die Phaiaken, wurden zu einem glücklichen, wohlhabenden Seemannsvolk.

17.

Daß Kalypso einst Totengöttin war, ergibt sich weiter daraus, daß sie als Gespielin Persephones erwähnt wird, wie die Seirenen. Im homerischen Hymnus an Demeter werden nämlich die Gottheiten genannt, die mit der Kore zusammen auf blumiger Wiese spielten; v 421 f. aber werden aufgezählt:

---

[1]) δ 143.

[2]) vgl. namentlich ε 174 ff.

[3]) nach v. Wilamowitz, Ilias und Homer 491.

καὶ Ῥοδόπη Πλουτώ τε καὶ ἱμερόεσσα Καλυψώ,
καὶ Στὺξ Οὐρανίη τε Γαλαξαύρη τ' ἐρατεινή,
παίζομεν ἠδ' ἄνθεα δρέπομεν χείρεσσ' ἐρόεντα.

Wenn zwischen *Πλουτώ* und *Στύξ Καλυψώ* erwähnt wird, so darf man mit Sicherheit schließen, daß auch sie eine Todesgottheit gewesen ist[1]); ob die Tradition diese Gespielinnen nun Okeaniden, Nymphen, Nereiden nennt: die Namen *Πλουτώ, Στύξ* und die *Σειρῆνες* zeigen zur Genüge, welcher Herkunft sie sind. Die *νύμφαι* sind schon in homerischer Zeit ganz allgemein „göttliche Frauen", wie ja auch der Name lehrt.[2]) Mögen sie auch vielleicht von Haus aus Wassergöttinnen gewesen sein, weil die Beziehung zu Quellen, Seen, Flüssen, feuchten Höhlen so häufig betont wird, so ist es jedenfalls schon für die homerische Zeit kaum möglich, andere elbische Geister, wie die *Musen, Nereiden, Najaden*[3]) von den Nymphen zu sondern: *νύμφαι* ist der allgemeine Ausdruck für göttliche Frauen und Mädchen im Gegensatz zu den großen, persönlichen Göttinnen und umfaßt alle jene besonderen Gottheiten, wie Oreaden, Dryaden, Najaden usw. So können auch Todesgottheiten ohne weiteres allgemein Nymphen genannt werden, insbesondere da ja doch alle Quellen aus den Tiefen der Unterwelt kommen, da *Okeanos* und *Acheloos* mit dem Reich der Tiefe Beziehungen haben, da die Nymphen so gern in Höhlen und Berggrotten hausen.

Wir sehen keinen Widerspruch dazu, daß *Kalypso* auch eine *Hesperide* genannt wird auf der Asteasschale,[4]) im Gegenteil: für unsere Auffassung von Kalypso ist dies ein neuer Beweis; verglichen wir doch schon oft ihre Insel mit derjenigen der Hesperiden, und wir kamen oben zu dem Ergebnis, daß Kalypso nicht die Ehe von Odysseus will, sondern das Verzehren ihrer Götterspeise. Es ist wohl eine naheliegende Vermutung, daß Kalypso, wenn sie auch als Hesperide bezeichnet wird, in der ursprünglichen Fassung der *οἴμη* nicht allgemein *ἀμβροσία* und *νέκταρ,* sondern einen ihrer lebensspendenden Goldäpfel dem Helden anbot und ihn zu dessen Genuß verlocken wollte. Natürlich mußte dieses Motiv, sobald aus der Todesgöttin eine Nymphe wurde, aufgegeben werden und ist jetzt nur noch in Andeutungen zu erkennen. Kalypso, die Gespielin der Persephone, von der Hesperide

[1]) Es ist verfehlt, diese Kalypso von der „Nymphe" auf Ogygia zu trennen.

[2]) vgl. *νύμφη* „Braut, Verlobte", *νυμφίος* „Bräutigam", *νυμφεῖος* „bräutlich" usw., lat. *nūbo,* abg. *snubiti* „lieben, heiraten".

[3]) Najaden und Nereiden werden gleichfalls sogar im Hades weilend vorgestellt, s. Maass, Orpheus 275.

[4]) s. Kretschmer, Griech. Vaseninschr. 221.

und Nymphe Kalypso zu trennen, ist natürlich eine bloße Äußerlichkeit; für das Wesen der „Verbergerin" sind diese nur scheinbar sich widersprechenden Angaben von großem Wert.

Wie Kalypsos eigentlicher Charakter als Todesgöttin verblaßt ist in unserer Odyssee, so ist es auch einer anderen chthonischen Gottheit ergangen: *Ἔχετος*, der „festhaltende" Fürst der Unterwelt[1]) ist zum Wüterich, zum grausamen Barbarenkönig von Epeiros geworden, der alle Fremdlinge tötet oder ihnen Nase und Ohren abschneidet;[2]) wahrscheinlich war auch Alkinoos einst eine chthonische Gestalt.[3])

Wenn ich mich nicht täusche, können wir sogar noch einen Schritt weiter tun. Fragen wir nämlich, ob Kalypso mit einer anderen, etwas persönlicher gedachten Gottheit verwandt sei, so glaube ich, auch diese Frage bejahen zu können. Mit *Vesta* freilich, an die Gruppe[4]) erinnert, hat meiner Ansicht nach Kalypso auch nicht éinen Zug gemein, und der Versuch, das „Verhüllen" auf den Herd und die Göttin des heiligen Herdfeuers zu beziehen, stellt sich durch unsere Untersuchung als grundverfehlt heraus. Ebenso ist der vermutete Zusammenhang mit Amphitrite[5]) irrig: *Amphitrite* „verbirgt" sich bei Atlas und wird von einem Delphin aufgefunden, auch soll Poseidon Amphitrite beim Tanz geraubt haben. Gruppes Folgerung, also müsse die Atlastochter „Verbergerin" gleich *Amphitrite*[6]) sein,[7]) erweist sich als ein arger Trugschluß. Wir sehen hier, wie nötig es war, uns über die Bedeutung des *καλύπτειν* durch sprachliche Analogien zu unterrichten. Eher könnte man vom rein sprachlichen Standpunkt an *Λητώ* denken; aber sachlich hat diese „Verbergerin"[8]) eben nur die Eigenschaft als Todesgöttin mit Kalypso gemein.

Ohne auf Sagenähnlichkeiten eingehen zu wollen, sind wir oben durch sprachliche Erwägungen zur Gestalt der mittelalterlichen *Frau Venus* gekommen, die in ihre Felsengrotte den ritterlichen *Tannhäuser* gelockt hat und ihn in Liebesfesseln hält; wir sahen ferner, daß die nordische Liebesgöttin *Freyja* zugleich als Todesgöttin aufgefaßt wurde, die sich mit Odin jeden Abend in die Leichenbeute teilt[9]); die Fee

---

[1]) vgl. *Σχερία*, oben S. 178 und S. 162 über *πολυδέγμων*.

[2]) Odyss. *σ* 85 ff. und *φ* 308; s. auch Finsler, Homer[2] 303; Radermacher Das Jenseits im Mythos der Hellenen, 1903, 44.

[3]) s. oben S. 182 mit Anm. 3.

[4]) Mythol. 1402, wozu oben S. 23 zu vergleichen ist.

[5]) Gruppe 1144 und oben S. 24.

[6]) und auch *Atlante*.

[7]) a. a. O. 1144 f.

[8]) : lat. *lateo*, s. oben S. 134.

[9]) oben S. 83 und namentlich S. 98 f.

im altindischen Märchen, welche im Ozean unter dem Wunschbaum auftaucht und die Laute schlägt, ist „schön wie *Lakṣmī*“, die Liebesgöttin der Inder[1]): sollte nicht auch *Aphrodite* als Todesgöttin, die mit ihrer Schönheit und ihren Reizen Helden an sich lockt, gedacht worden sein?

Dies läßt sich in der Tat leicht nachweisen.[2]) Bei Hesych findet sich die Glosse *Ἐρινύς · δαίμων καταχθόνιος · ἢ Ἀφροδίτης · ἢ εἴδωλον* und *Εὐμενής · Ἀφρο . . .*: dieser Zusammenhang von Erinyen und Aphrodite wird verständlicher, wenn wir ihre Beinamen *Μελανίς, Σκοτία, Νυκτερίη,* und sogar — *κρυφία, λαθρία* hören. In Kraneion bei Korinth und in Thespiai in Boiotien wurde[3]) eine *Ἀφροδίτη Μελανίς Μελαινίς* verehrt, denselben Kult bezeugt Pausan. VIII, 6, 4 f. für Melangeia bei Mantineia. Die Zypresse war ihr als Totengöttin geweiht,[4]) der Granatapfel ist nicht nur der Persephone, sondern auch der Aphrodite heilig, der Apfel ist eines ihrer bekanntesten Attribute. *Νυκτερίη* wird Aphrodite Orph. hymn. 55, 3 genannt, *σκοτίη* Anth. Pal. VII, 51, 2; *σκοτόεσσα Ἀφροδίτη* bei Musaios 182, *ἑσπερίη* bei Nonnus D. 42, 340, *Ζεφυρῖτις* Anth. app. ep. I, 114, 1. III, 81, 7. Orph. hymn. 3, 2 wird *Νύξ* mit *Κύπρις* gleichgestellt. Aphrodite *Ζηρυνθία* des thrakischen Ainos an der Hebrosmündung wurde der *Hekate* gleichgesetzt, ihr opferte Aineias samt dem Ares und den Nymphen.[5]) Es gab weiter eine *Ἀφροδίτη μυχία,* von der Aelian nat. anim. 10, 34 sagt: *τιμᾶται δὲ ἡ χελιδὼν θεοῖς μυχίοις καὶ Ἀφροδίτῃ μυχίᾳ μέντοι καὶ αὐτῇ.* Dieser Beiname erinnert schon sehr an chthonische Gottheiten;[6]) auch von den Liebesszenen der Nymphen wird gerne dies Wort gebraucht, so eben von Kalypso und Odysseus ε 225: *μυχῷ σπείους γλαφυροῖο τερπέσθην φιλότητι*; hom. hymn. 4, 262: *μίσγοντ' ἐν φιλότητι μυχῷ σπείων ἐροέντων,* ja auf einer Inschrift aus Naxos Bull. corresp. hell. IX (1885) 500 steht *Νυμφέων Μυχιέων*; eine Aphrodite *Μυχία* aus Gyaros ist inschriftlich[7]) bekannt.

---

[1]) oben S. 145.

[2]) vgl. Panofka, Berl. Winkelm.-Progr. 1851, 14 ff.; Körte, Arch. Stud. f. Brunn; v. Prott, Ath. Mitt., 1899, 24, 260; Roscher, Ambrosia u. Nektar 81; ders., M. L. II, 1464; Enman, Mém. de l'Acad. St. Petersb. 34 (1886) 13, 1; Gruppe, Myth. 1358; V. Bérard, De l'origine des cultes arcadiens 1894, 107. 145; S. Wide, Lakon. Kulte 59, Anm. 2, Leipzig 1893, Pagenstecher, Eros u. Psyche, 1911, 25.

[3]) nach Pausan. II, 2, 4 und IX, 27, 5.

[4]) Pausan. II, 2, 4.

[5]) Lykophr. 449. 958 und Livius lib. 38, 41, 4.

[6]) Wir erinnern daran, daß Kypros als „Nabel der Erde“ galt (Grimm[4] 339): *μυχός* „Winkel“, *ἐν μυχοῖς* „verborgen“, also *μυχία = Καλυψώ.*

[7]) Bull. corr. hell., 1877, I, 357.

Auch ihre *„Rosengärten“* hatte Aphrodite[1]: bekannt ist durch Vergils Schilderung ihre Wiese zu Idalion,[2] wohin sie den Ascanius bringt:

at Venus Ascanio placidam per membra quietem
inrigat et fotum gremio dea tollit in altos
Idaliae lucos, ubi mollis amaracus illum
floribus et dulci adspirans complectitur umbra.

Nach Ovid Metam. 10, 645 hatte sie in *Tamassos* einen Äpfelgarten, Claudian, Nupt. Hon. et Mar. 50 ff. beschreibt gar einen Hain der Aphrodite mit immergrünen Wiesen und stets heiter-warmem Wetter; dieser Garten hatte einen goldenen Zaun, der von *Hephaistos* selbst gefertigt war[3]: wer wird wieder nicht an des Zwergkönigs *Laurin* Rosengarten erinnert mit den leuchtenden, süßduftenden Blumen, um die als Gehege ein Goldfaden gespannt war? Wie eine schöne Elbin hatte Aphrodite Sterbliche an sich gelockt und mit ihnen den Liebesbund geschlossen: freilich das Geheimnis sollte bewahrt werden, sie sollte „verhüllt“ bleiben. Als der angeheiterte *Anchises* sich seines Liebesglücks rühmte, trifft ihn Zeus' Blitz. Hatte doch Aphrodite ausdrücklich ihm Stillschweigen zur Pflicht gemacht[4]:

εἰ δέ κεν ἐξείπῃς καὶ ἐπεύξεαι ἄφρονι θυμῷ,
ἐν φιλότητι μιγῆναι ἐϋστεφάνῳ Κυθερείῃ,
Ζεύς σε χολωσάμενος βαλέει ψολόεντι κεραυνῷ.

Wenn ihn jemand nach der Herkunft seines Sohnes frage, so sollte er ihn als Kind einer Nymphe bezeichnen.[5]

Wie schon oben öfters erwähnt, faßt alter Glauben den Tod auf als die Liebe und Ehe mit einer Todesgöttin: von diesem Gedanken aus versteht man leicht, wieso Aphrodite in dieser Weise als die lockende Todesgöttin aufgefaßt werden konnte, zumal sie als Fruchtbarkeitsgöttin schon längst mit Demeter, ja selbst mit Persephone, Berührung gewonnen hatte. Eine spätere Umdeutung dieses alten Gedankens ist es, wenn Tibull von Venus ins Elysium geleitet sein möchte, weil er stets dem zärtlichen Liebesgott gehorsam gewesen sei[6]:

sed me, quod facilis tenero sum semper Amori,
ipsa Venus campos ducet in Elysios.

---

[1] Auch ist oft von der *Κύπρις ἰοστέφανος* die Rede: wir wissen, was es mit den Veilchen in Hellas für eine Bewandtnis hat.

[2] Aen. 692.

[3] Gruppe, Myth. 340.

[4] Hom. Hymn. IV, 286. Vgl. auch Weisshäupl, Öst. Jahr. H., 1910, 197.

[5] ebd. 284. Vgl. auch Hertz, Spielmannsbuch 373.

[6] I, 3, 57 ff.

hic choreae cantusque vigent, passimque vagantes
dulce sonant tenui gutture carmen aves.

So wird *Venus* als Bringerin der Freuden im Jenseits auch auf Inschriften erwähnt, besonders deutlich auf einer Inschrift der römischen Kaiserzeit[1]):

non ego Tartareas penetrabo tristis ad undas,
non Acherontis transvehar umbra vadis,
non ego caeruleam remo pulsabo carinam
nec te terribilem fronte timebo, Charon,
nec Minos mihi iura dabit grandaevus; et atris
non errabo locis nec cohibebor aquis.
surge! refer matri, ne me noctesque diesque
defleat, ut maerens Attica mater Ityn.
nam me sancta Venus sedes non nosse silentum
iussit et in caeli lucida templa tulit.

Kein Zweifel kann mehr in diesem Punkte bleiben, wenn wir gar von einer *Ἀφροδίτη ἐπιτυμβία* hören, der ein Myrtenhain am Apollotempel in Delphi heilig gewesen sein soll.[2]) Bei Korinth stand inmitten eines Zypressenwaldes ein Tempel der *Ἀφροδίτη μελαινίς*.[3])

Einer der häufigsten Beinamen Aphroditens endlich war im Altertum *Κυθέρεια* mit zahlreichen Suffixvariationen *Κύθειρα, Κυθείρη, Κυθέρη, Κυθέρηα, Κυθήρη, Κυθηρείη, Κυθηρία, Κύθηρις*;[4]) schon die alten Grammatiker haben diesen Beinamen von *κεύθω* „verberge" abgeleitet. So lesen wir E. M. s. v. *Κυθέρεια* 543, 40: *παρὰ τὸ κεύθειν τὸν ἔρωτα ἢ κευθόμενον ἔχοντα ἐν ἑαυτῇ τὸν ἔρωτα, ἡ κεύθουσα τοὺς ἔρωτας.*

Diese Ableitung scheint mir sprachlich wie sachlich unanfechtbar: *κυθέρεια* ist nichts als ein Synonym von *μυχία, κρυφία, λαθρία,* die wir oben als Beinamen der „schwarzen" Aphrodite kennen lernten. *κεύθω* ist ein Synonym von *καλύπτω* und etymologisch mit ags. ***hýdan***, engl. ***hide***, cymr. *cyddio* „verbergen", zu vereinen; *κευθμός* *N* 28 besagt „Höhle, verborgener Ort", und diese Bedeutung ist nach Ausweis des verwandten ai. ***kuharam*** „Höhle" alt.

Die einzige Schwierigkeit besteht in dem Verhältnis der Suffixformen *Κυθέρεια* usw. zu *Κυθήρη, Κυθηρείη, Κυθηρία*; an Ablaut ist

---

[1]) CIL. VI, 21521, v. 19ff.

[2]) Roscher in seinem Lex. 402; J. Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie, 1890, S. 86, der bereits diese Aphrodite als Todesgöttin mit der römischen Venus und der deutschen Frigg vergleicht.

[3]) nach Pausan. II, 2, 4.

[4]) Belege bei Bruchmann, Roschers Lex., Supplement, 59f.

hier nicht zu denken. Es ist nun klar, daß diese η-Formen mit dem Namen der Insel Kythera zusammenhängen, und eben dies gibt uns die einfache Lösung: *Κύθηρα* ist nur ein glücklich hellenisiertes Fremdwort, denn man kann den Namen kaum trennen von der karischen Stadt *Κύσηρα*; der Ausgang *-ηρα* liegt auch vor in *Τιζῆρα*. Dazu kommt der attische Demos *Κύθηρος*.[1]) Wie geschickt die Griechen Fremdwörtern ein Hellenenkleid anzuziehen verstanden, ist bekannt genug. In unserem Fall wurde das barbarische *Κύσηρα* in Anlehnung an *κεύθω, κυθ-* z. B. im Aor. *κύθε* γ 60, *κεκύθω* ζ 203 zu *Κύθηρα* verwandelt, und da hier ein alter Kultort der Aphrodite war, wurde der mit *μυχία, λαθρία, κρυφία* synonyme Beiname *Κυθέρεια* '*Καλυψώ*' gelegentlich auch in Anlehnung an den Inselnamen zu *Κυθηρία* usw. umgebildet. Diese Umbildung von vorgriech. *Κύσηρα* zu *Κύθηρα* wurde besonders durch die bergige Natur der Insel nahegelegt. Man faßte *Κύθηρα* als die „höhlenreiche oder schluchtenreiche", und in der Tat *Cerigo*, oder wie die Insel heute offiziell heißt, *Kytherion* ist sehr gebirgig, hat felsige Ufer und zahlreiche Höhlen. Natürlich konnte man dann die beiden Formen *Κυθερ-* und *Κυθηρ-* auf die Dauer nicht anseinanderhalten, und Bildungen wie *Κύπρις* legten es nahe, den Beinamen der Göttin von ihrem bedeutenden Kultort abzuleiten, wie das schon Hesiod[2]) tut.

Allerdings ist *κεύθειν* nicht vom Verbergen der Liebessehnsucht gesagt, wie die alten Erklärer meinten, sondern im selben Sinne, wie wir es bei *καλύπτειν, κρύπτειν* entwickelten (s. o. S. 33, A. 8). Vom Bestatten gebraucht ist das Verbum Ψ 244:

> *εἰς ὅ κεν αὐτὸς ἐγὼν Ἄϊδι κεύθωμαι.*
> Oder γ 16: *ὅπου κύθε γαῖα.*
> Aesch. Prom. 571: *ὃν οὐδὲ κατθάνοντα γαῖα κεύθει.*

Neben *κευθμῶνας ἀνὰ σπέος* ν 367 und dem Ausdruck *ὑπὸ κεύθεσιν ὠγυγίοισιν*,[3]) wird *κευθμών* geradezu von der Unterwelt gesagt:

> Hesiod theog. 158: *γαίης ἐν κευθμῶνι.*
> Aesch. Prom. 220: *Ταρτάρου μελαμβαθὴς κευθμών.*
> Eur. Hec. 1: *κευθμὸς νεκρῶν.*
> Soph. Antig. 818: *κεῦθος νεκύων.*

Damit schließt sich, wie ich meine, die Kette unserer Beweisführung zum Ringe: der Zug, daß die Liebesgöttin auch als Todesgöttin, die Todesgottheit als Liebes- und Ehegöttin aufgefaßt wird, — wie ja auch die *Mutter Erde* ihre Kinder gebiert und wieder ver-

---

[1]) s. A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen 41. 83.
[2]) Theog. 198.
[3]) Aesch. Eum. 1036; s. oben S. 168.

schlingt, — dieser Zug findet sich, wie bei *Freyja*, *Frau Holle* und *Frau Venus*, so auch bei der griech. Aphrodite: *Καλυψώ* ist nichts als eine „Hypostase" der *Ἀφροδίτη μελανίς, Καλυψώ* ist eine der Sondergottheiten gewesen, die mit vielen anderen, in diesem Falle sogar mit orientalischen Göttergestalten, sich zur persönlichen *Aphrodite* der Hellenen entwickelt haben, und vor allem: *Καλυψώ* ist genau derselbe 'Beiname' und ist aus derselben Anschauung heraus entstanden, wie die für *Aphrodite Melainis* häufig bezeugten Beiwörter *λαθρία, μυχία, νυκτερίη, σκοτίη, κρυφία* und besonders *Κυθέρεια*: dies sind sämtlich nahe Synonyme zu *Καλυψώ*, deren Ursprung damit klargestellt ist.

Eine ähnliche Gestalt ist auch die *Λητώ Μυχία*, über die wir bei einem alten Kultschriftsteller lesen[1]: *ὥστε καὶ Λητοῖ Μυχίᾳ προθύεσθαι· τινὲς δὲ Νυχίαν λέγουσι, σημαίνεται δ' ἐν ἑκατέρῳ τῶν ὀνομάτων τὸ κρύφιον καὶ διαλεληθός. ἔνιοι δὲ τὴν Ἥραν αὐτὴν ἐκεῖ τῷ Διὶ λάθρα συνοῦσαν καὶ λανθάνουσαν οὕτω Λητώ φασι Νυχίαν προσηγορεῦσθαι.* Diese Worte könnte man auch auf die *Ἀφροδίτη μελανὶς* oder *νυχία* anwenden, ebensogut aber passen sie auf die vorhomerische *Καλυψώ*.

Eine *„Nymphe"* ist bei Homer aus dieser Sondergottheit geworden; denn auch Nymphen kommen oft als Todesdämonen vor.[2]) Kalypso beruft sich in ihren Klagen über Zeus' Befehl, den Odysseus zu entlassen, auf Eos,[3]) und gerade sie haben Vasenmaler dargestellt, wie sie einen Toten entführt.[4]) Nach Artemidor heißt „im Traume sich einer Gottheit hingeben — sterben",[5]) und Radermacher[6]) interpretiert die Endymionlegende, nach der *Selene* sich dem auf dem Latmosgebirge schlafenden Jüngling vermählt habe, gewiß richtig durch die schlichte Volkserzählung bei Pausan. V, 1, 5: als Endymion starb, habe er sich nach dem Latmosgebirge entfernt. Wir haben diese Sagen von der Ehe zwischen Sterblichem und schöner Elbin im Verlaufe unserer Untersuchungen wiederholt herangezogen. Man wird aber einräumen müssen, daß in Kalypsos Berufung auf Eos und ihre Opfer ein gewichtiger Beweis für unsere Auffassung von ihr enthalten ist.[7])

---

[1]) Euseb. praep. ev. III, prooem. 5 ff. = Alois Tresp, Fragmente der griech. Kultschriftsteller 1914, S. 119, Z. 1 f.

[2]) vgl. namentlich L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen, Verlag von Marcus und Weber, 1903, 114 ff.

[3]) ε 121 ff.

[4]) s. auch die Abbildung S. 190 nach dem Bild bei Radermacher, a. a. O. 114.

[5]) *θεῷ δὲ ἢ θεᾷ μιγῆναι — νοσοῦντι θάνατον σημαίνει.*

[6]) a. a. O. 115.

[7]) Auch auf Grabinschriften ist das Bild vom *θάλαμος* der Nymphen gebraucht, Kaibel Nr. 269: *εἴδωλον νύμφας μναμόσυνον θέμενος.* Bei den bildnerischen

Sogar *Leukothea*, die in den westlichen Hadesgewässern gedacht ist, hat, wenn auch in ganz anderer Weise, ihre Beziehungen mit Aphrodite. Gleich der schaumgeborenen Kypris, die im Wagen über den Wellengischt dahinbraust, stellte man sich *Leukothea* im weißen Schaum der Meereswogen gleitend vor, Delphin und Eisvogel sind beiden Gottheiten gemeinsam, Leukothea ist Schutzpatronin der Seeleute [1]) gewesen, wie die *Ἀφροδίτη Εὔπλοια* oder *Ναυαρχίς*. Wie



die „weiße" Göttin den Odysseus rettete, so schützte die Kypris den Herostratos von Naukratis. Das *κρήδεμνον*, der Schleier, der den

Beigaben römischer Epitaphien spielen erotische Szenen eine große Rolle; Darstellungen, wie die Entführung der Kore, Ganymeds, der Europa, des schlafenden Endymion usw. sollen weniger auf die erhofften sinnlichen Genüsse im Jenseits abzielen, wie z. B. C. M. KAUFMANN, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer, 1897, 79 meint, sondern sie erklären sich ohne weiteres aus dem von uns dargelegten Zusammenhang.

[1]) Prop. III, 24.

Odysseus vor den Unbilden des Totenmeeres schützt,[1] entspricht dem *κρήδεμνον*, das Aphrodite X, 470 der Andromache schenkt.[2] Ja der Name *Λευκό-θεα* ist geradezu — wie *Καλυψώ* — als Beiwort der Aphrodite zu deuten: *Κύπρις* wird *λευκά*,[3] *λευκο-φανής*,[4] *λευκώλενος* genannt. Aber *Λευκόθεα* ist andrerseits nicht von dem Seirenennamen *Λευκοσία* zu trennen. Zweifellos spielen hier auch Lokalgottheiten hinein: Leukothea wurde besonders an den jonischen Küsten Kleinasiens verehrt. Also auch zwischen Leukothea walten Beziehungen zu Aphrodite, freilich ganz anderer Art als die sind, die Kalypso mit der liebenden Todesgöttin verbinden.

Sogar die römische Religion konnte ihre „schwarze" *Venus*: eine Grabesgöttin der Römer hieß *Libitina* oder *Lubentia*. Der *lucus Libitinae*[5] war Mittelpunkt des Bestattungswesens. *Porta Libitinensis* hieß die Arenatür, durch welche die Leichen hinausgeschleift wurden. Ausdrücke, wie *Libitinam facere* oder *exercere*, *Libitinam vitare*[6] lassen keinen Zweifel über die Bedeutung der Gottheit, deren Namen mit der *Venus Lubentina* oder *Lubentia* aufs engste verwandt ist. Es handelt sich um die „schwarze Venus" der Römer, die Todesgöttin, aufgefaßt als Totenbraut. Nachdem wir für diese Vorstellung soviele Analogien beigebracht haben, verzichte ich auf weitere Ausführungen, um Wissowas unfruchtbare Skepsis[7] zu widerlegen. Schon im Altertum hat man diese chthonische Venus, die auch der Persephone und der *Ἀφροδίτη Ἐπιτυμβία* gleich gesetzt wurde,[8] durchaus richtig aufgefaßt; vgl. Plac. corp. gloss. 5, 30, 14f.: *Libitina est dea paganorum. Libidinis deam, quam quidam Venerem infernalem esse dixerunt. Tamen et Libitina dicitur lectus mortuorum vel locus, in* quo mortui conduntur.[9] Zu allem Überfluß ist auch bezeugt, daß im Haine der *Libitina* ein alter Tempel der italischen Venus stand[10]: Fest. p. 265: *eodem autem die Veneri templa sunt consecrata, alterum ad circum maximum, alterum in luco Libitinensi.* Daß man später diese Vorstellungen von der Totenhochzeit nicht mehr in diesem Falle recht verstanden hat, so

---

[1]) Dazu vgl. man den Schleier der St. Agatha in Katania, Trede, Das Heidentum in der röm. Kirche III, 53ff.

[2]) vgl. Gruppe, Myth. 1349.

[3]) Anacreont. 55, 5ff., Bergk.

[4]) Io. Gaz. descr. 2, 69ff.

[5]) s. W. Schulze, Eigennamen 480, Anm. 9.

[6]) s. Hor. carm. 3, 30, 7.

[7]) Roscher, II², 2034f., Relig.² 245.

[8]) Varro de l. l. VI, 47; Plut. Q. R. 23.

[9]) vgl. *καλύπτειν*, *κρύπτειν* und *κεύθειν*.

[10]) s. Roscher, Lex. a. a. O.

daß *Libitina* eine Todesgöttin schlechthin geworden ist, bedarf keiner weiteren Erläuterung.

Mit allem Vorbehalt sei schließlich eine Kombination wenigstens zur Erwägung gegeben, die einen weiteren seltsamen Zusammenhang eröffnen würde. Auf Samothrake, wo Kolonisten aus Euboia und Boiotien sich niedergelassen hatten, verehrte man neben dem ithyphallischen Hermes eine *Ἀφροδίτη Καλιάς.*[1]) Davon kann nicht die *Ἀφροδίτη Κωλιάς*[2]) getrennt werden,[3]) nach der ein Vorgebirge in Attika mit einem Tempel dieser Göttin seinen Namen hatte. *Κωλιάδες* kennen Luk. am. 42 und Alkiphr. ep. 3, 11. *Κωλιάδες γυναῖκες* Anth. Pal. 9, 509 sind „Hetären", wie denn solche als Dienerinnen der Aphrodite in jenem attischen Tempel waren. In der Grotte *Πήρα* am Hymettos endlich wurde eine Sonderart, eine 'Hypostase' der Aphrodite unter dem Namen *Καλιά* verehrt[4]): Ein Trank aus der ihr heiligen Quelle bewirkte gute Geburt bei Frauen und verschaffte Männern große Zeugungskraft. Daß diese drei Abarten der Aphrodite, die *Καλιά* am Hymettos, die *Κωλιάς* in Attika und die *Καλιάς* auf Samothrake zusammenhängen, ist kaum zu leugnen: aber eben in der Ablautverschiedenheit und der Suffixvariation dieser drei Namen liegt ein Anzeichen ihres hohen Alters. Diese *Κωλιάς* muß eine chthonische Sondergottheit gewesen sein, die dann wegen bestimmter gemeinsamer Züge der Aphrodite angeglichen wurde. Dies ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

1. Neben Aphrodite wurde auf dem Vorgebirge *Κωλιάς* auch *Demeter* verehrt, Gruppe, Myth. 228, Fußn. 5.

2. *κωλιάς*, offenbar dasselbe Wort, begegnet in der Bedeutung „Töpfererde, Tongrube" bei Plutarch 2, 42 D.[5]) Damit wäre sprachlich die chthonische Natur der *Κωλιάς* erwiesen.

3. In den Scholien zu Aristoph. nub. 52 wird eine Legende von der *Κωλιάς* erwähnt: ein von Tyrrhenern gefangener Jüngling, der an den Füßen[6]) gefesselt gewesen, sei von der Tochter seines Herrn, die ihn liebte, freigelassen worden. Dies ist natürlich eine zu etymologischer Deutung ersonnene Geschichte, die nur aus dem Namen

---

[1]) s. Keil, Philol. XXIII, 613 f.; Crusius, Phil. Jahrb., 1881, 123, 299, Beitr. z. griech. Mythol. u. Religionsgesch. 16 ff., Leipz. Progr. 1886; Gruppe, Myth. 1359, Anm. 2.

[2]) z. B. Stephan Byzant. (ed. Mein.) 400, 14; Pausan. I, 1, 5; Strabon IX, 1, 21, 398; Hes. s. v. *Κωλιάς*, Schol. zu Aristoph. Wolken v. 52 u. a.

[3]) Lugebil, De Venere Coliade Genetyllide, Petersburg 1858.

[4]) Crusius, Beitr. z. gr. Myth. u. Religionsgesch. 16 f.

[5]) ed. Wyttenbach.

[6]) *κῶλα*.

geholt ist[1]); Gruppe 1357 erinnert, vielleicht mit Recht, an den Raub athenischer Jungfrauen, die Hymenaios befreit. Alt daran dürfte nur das Motiv der Fesselung sein. Denn man entsinnt sich der pikanten Liebesgeschichte zwischen Ares und Aphrodite, wo der betrogene Hephaistos das Pärchen aufs Lager festschmiedete mit Banden, zart wie Spinnengewebe, so daß sie niemand sehen konnte.[2]) *Δίκτυα Κύπριδος* werden auch sonst erwähnt; man liebte es, sie selbst sich einmal in ihren eigenen Netzen fangen zu lassen. Wenn man später diese *δίκτυα* im Sinne von Liebesbanden, Liebesfesseln poetisch gebrauchte, so schließt dies doch nicht aus, daß ursprünglich auch Aphrodite wie die Seirenen, wie *Hel* und *Rán*, wie *Frau Holle*[3]) mit einem Seil oder Netz als dem Zeichen, daß sie ihre Opfer listig lockt, vorgestellt ward: Berührungen zwischen der Liebesgöttiu und den Seirenen haben wir schon mehrfach gefunden, die Ähnlichkeit bedarf ja wohl kaum einer weiteren Ausführung.

Eine Fesselung im Kult findet sich bei einer in Sparta verehrten Sondergestalt der Aphrodite, bei der *Μορφώ.*[4]) *Μορφώ*, ähnlich gebildet wie *Μορμώ, Γοργώ* zu *γοργός* „wild“, ist die „dunkle“ und nur ein anderer Name für die *Ἀφροδίτη μελανίς* und *νυκτερίη*: die Alten brachten den Namen mit *μόρφνος* „Adler“ zusammen, das sie zugleich mit *ὀρφνός, ὀρφναῖος* „dunkel“ identifizierten. Ganz so „unsinnig“, wie man meint,[5]) ist das keineswegs; zwar sind natürlich *ὀρφνός* „dunkel, finster“ und *μόρφνος* “Adler“ zwei ganz verschiedene Worte. Aber es handelt sich, wie ich schon früher[6]) angedeutet habe, um Formen, die des Reimes wegen sich einander genähert haben: *ὀρφνός* stellt man mit *ὀρφνώδης, ὄρφνη, ὀρφνός, ὀρφναῖος* zu ags. *eorp* „dunkelfarbig, schwärzlich“, aisl. *iarpr* „braun“, ahd. *erpf* ‘fuscus’ aus **erbh-nó-*, der einstige Totengott *Ὀρφεύς* „der Dunkelhüllende“ gehört ebenfalls hierher.[7]) *μόρφνος* „dunkelfarbig, Adler“ läßt mehrere Deutungen zu, aber alle weisen sie auf den Grundsinn „dunkel“. A. a. O. schloß ich mich Solmsen an, der[8]) lit. *mirg-ëti* „flimmern, bunt vor den Augen sein“ vergleicht, wozu weiter aisl. *myrkr*, ags. *mierce*[9]); neben lit. *mergëti* begegnet aber auch abg. *mrъknąti*

---

[1]) Crusius, a. a. O. 16.

[2]) *ἠΰτ' ἀράχνια λεπτά, τά γ' οὔ κέ τις οὐδὲ ἴδοιτο* θ 280.

[3]) s. oben S. 174 und das Titelbild, worüber unten S. 195.

[4]) s. dazu Wide, Lak. Kult. 141; V. Bérard, De l'origine des cultes Arcadiens p. 219 f.

[5]) Gruppe, a. a. O. 1363.

[6]) Reimwortbildungen S. 164, § 266.

[7]) s. Osthoff, Et. Par. I, 78; Boisacq, Dict. ét. 719 und o. S. 152.

[8]) KZ. 34, 24 ff.

[9]) engl. *murky* „etwas dunkel“ ist Lehnwort aus dem Nordischen nach Falk u. Torp, Norw. et. Wb. 750.

„dunkel werden“, *mrakъ* „Dunkelheit“, čech. *mrkati* „blinzeln“, so daß unklar bleiben muß, ob *μόρφνος* aus **morgh-nos* oder **morqᵘ-s-nos, *morgᵘ-s-nos*[1]) entstanden ist. Praktisch kommt dies auf dasselbe hinaus, und so ist denn keine Frage, daß *Μορφώ*, wie es die Alten angeben, tatsächlich „die dunkle“ heißt. *Μορφεύς* ist der Gott des Schlafs.[2])

Mit dieser *„schwarzen“ Aphrodite* der Lakedaimonier, der *Μορφώ*, hängt wegen der Fesselungslegende wohl auch die genannte *Κωλιάς*, *Καλιάς* zusammen: es liegt demnach nahe, das Wort ebenfalls als die „Dunkle“ oder ähnlich aufzufassen.[3]) Wegen des Ablauts *Κωλιάς* : *Καλιάς* muß das Wort alt sein; es kann also kein jüngerer Beiname vorliegen, da ein Vokalwechsel *ω* : *α* im Griechischen nicht mehr produktiv war. *Καλιάς* ist nun nicht zu trennen von dem Substantiv *καλιάς* „Häuschen, Kapelle“, *καλιά* „Hütte“ — und damit sind wir bei unserer Basis **k̑el-* „verhüllen, verbergen“ in *καλύπτω*. *Κωλιάς* ist hinsichtlich seines Vokals die Abtönung zu der Länge in lat. *cēlō*, ai. *śālā*, mhd. *hæle* „Verheimlichung“.[4]) Somit treffen wir in dieser Aphrodite *Καλιάς, Κωλιάς* auf eine der *Καλυψώ* sprachlich ganz besonders nahestehende Gestalt. Ja ich wage es, die Frage wenigstens aufzuwerfen, ob in diesem, wegen des Ablauts uralten Götternamen *Καλιάς* : *Κωλιάς* nicht ein letzter Ausläufer jener idg. Gottheit **Kol̯o-* sich fortsetzt haben könnte, von der auch germ. **Halja-* in *Hel*, **Hulja-* in *Frau Holle* eine Weiterbildung ist.[5])

Aber auch für den, der nicht soweit gehen mag, stellen sich auf jeden Fall die *Ἀφροδίτη μελανίς, Κυθέρεια, Μορφώ, Καλιάς* und *Κωλιάς* als Göttergestalten heraus, die der ursprünglichen Göttin *Καλυψώ*

[1]) s. Boisacq, Dict. ét. 646.

[2]) vgl. noch Persson, Beitr. z. idg. Wortf. II, 687 f.; auch Boehlau, Athen. Mitteil., 1900, 25, 48 f.

[3]) Auch *Καλιάδνη*, die Gemahlin des Aegyptus (Apollod. 2, 1, 5), eine Nymphe, dürfte hierher gehören; zum Suffix vgl. *Ἀριάδνη*.

[4]) Auch die Variante *Κυλία* statt *Καλία* ist bezeugt: Herod. II, 534, 3 Lentz: *ἡ ὄρος τῆς Ἀττικῆς, χωρίον δασύ, ὅπερ διαφόρως προσαγορεύουσιν, οἱ μὲν Κάλλιον, οἱ δὲ Κυλίαν, οἱ δὲ Κυλυπέραν.* Diese sonst nicht bezeugte Form beruht sichtlich auf Einfluß von *κυέω, κύος* usw.

[5]) Die *Kalias* auf Samothrake, deren Name sogar inschriftlich belegt ist (*ΑΦΡΟΔΙΤΗΙ ΚΑΛΙΑΔΙ*, s. Crusius, Beitr. z. gr. Mythol. u. Religionsgesch. 18), trägt also ebenso einen idg. Namen, wie die ebendort verehrten *Kabiren* (vgl. Wackernagel, KZ. 41, 316 f.). Die Form *Καλλία* für *Καλιά* ist natürlich auf naheliegenden Einfluß von *τὸ κάλλος* zu setzen. Daß wir in der *Καλιάς* von Samothrake eine alte Gottheit haben, beweist eben die Verehrung der *Καλιά* am Hymettos in einem Aphroditetempel und der *Κωλιάς* auf dem Vorgebirge dieses Namens. Die Kabiren sind übrigens mit Demeter und Aphrodite auch im Kult vereinigt gewesen, s. Gruppe, Gr. Mythol. u. Relig. 230.

aufs engste verwandt sind.[1] Wir können auch jetzt vermuten, warum diese „verbergende" Gottheit im Kult zurücktrat (s. o. S. 12): die Sondereigenschaft als lockende, betörende Herrin des Totenreichs war im Wesen der persönlich ausgebildeten Göttin Aphrodite mit der Zeit vor anderen Vorstellungen zurückgetreten; nur an der Peripherie des hellenischen Kulturkreises, in den Kolonien und vor allem in dem zäh-konservativen Sparta hielt sich der uralte Zug bis weit in die historische Zeit; auch in den Mysterien und Geheimlehren orphischer Kreise, deren Nekyiainterpolation v. Wilamowitz[2]) behandelt hat, scheint die Lehre von der „schwarzen" Aphrodite noch lange eine Rolle gespielt zu haben: Beinamen wie *κρυφίη* und *νυκτερίη* sind gerade in den orphischen Hymnen[3]) bezeugt.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Aus bloßem Vergleich ist eine Gleichsetzung entstanden: *Kalypso* ist uns zur *Frau Venus* geworden, die Todesgöttin ward uns zur liebenden Totenbraut. So durften wir mit Recht als Sinnbild des ganzen Kalypsoproblems und zugleich als Veranschaulichung der buhlerischen Todesgottheit „Verbergerin" die athenische Grabseirene auswählen, die unser Titelbild wiedergibt.[4]) In scharfem Gegensatz zu anderen Darstellungen von Seirenen und Harpyien[5]) ist über diese Figur, die wahrscheinlich Sophokles' Dichtergrab geschmückt hat, eine vollendete, echt attische Anmut ausgegossen. Wie die ganze Gestalt ein phantastisches Mischwesen von einer holden Jungfrau und einem leichengierigen Raubvogel darstellt, so ist auch der Gesichtsausdruck dieser Dämonin in einzigartiger Weise aus „tiefer Traurigkeit und bezaubernder Koket-

---

[1]) Ich habe kein Urteil darüber, ob die Figuren der ganz verhüllten Aphrodite in unseren Gedankenkreis gehören; s. etwa Treu, Winkelmannprogramm 1875, S. 15, Furtwängler bei Roscher 419, möchte aber wenigstens die Frage aufgeworfen haben. Würde sich unsere Vermutung, diese bis auf die Augen verhüllten Aphroditefiguren stellten die schwarze Aphrodite, die *Μορφώ*, *Μυχία*, *Κωλιάς* usw. dar, in der Tat bestätigen, dann hätten wir sogar Kultbilder auch — der Kalypso nachgewiesen. Daß es sich um Symbole der Trauer handle, glaube ich kaum.

[2]) Hom. Unters. 199 ff.

[3]) 55, 3 und 55, 9.

[4]) Nach Baumgarten-Poland-Wagner, Die hellenische Kultur, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin. Eine größere Abbildung bei Baumeister, Denkmäler III, S. 1644.

[5]) Vgl. das Vasenbild einer Harpyie, das wir S. 198 (nach Roscher, Ausführliches Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie I. Bd., 2. Abtlg., Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin) als Gegenstück einfügen.

terie“ [1]) gemengt. In zierlich weiche Wellen ist das von einem Band durchzogene Haar geordnet und wird hinten in einem Knoten zusammengefaßt, aber schwere Ringellocken hängen kokett auf beiden Seiten über den üppigen Busen hernieder: gleichwie die ihr so wesensverwandte *Lurley* mit goldnem Kamme ihr goldnes Haar kämmt, so scheint auch diese Seirene eben an ihren schönen Zöpfen herausfordernd geflochten und gespielt zu haben. Auf Lüsternheit deuten die stark gehobenen unteren Augenlider. Aber trotz aller Gefallsucht spielt es um den herben Mund wie von schmerzlicher Wehmut, als sei diese menschenverlockende Todesgottheit doch nicht ganz fühllos und bedaure im stillen selbst das ihren Reizen erlegene Opfer, auf dessen Gebeinen sie steht.

Auch die rein dichterischen Schönheiten des Kalypsoidylls unserer Odyssee dürften für denjenigen nur gewinnen, der den tieferen Unterton bei den schlicht erzählten Schicksalen des Helden noch ganz leise mitschwingen hört. Wie Frau Venus ihren Sängerhelden, wie die Erlenmaid den Dänenritter Oluf, wie die keltische Fee ihren Königssohn, wie die Lurley den Schiffer auf dem Rhein, wie Kriemhild in der ältesten Fassung der Nibelungensage den Siegfried — so mühte sich auch in der alten *οἴμη* von der Kalypsogrotte die schöne „Nymphe“, den Odysseus zum Trinken des Unsterblichkeitsnasses zu verführen. Aber besser als die Helden jener Sagen, besser insbesondere als Siegfried, besser auch als Helden, wie Orion, Tithonos, Kleithos oder Endymion wußte sich der vielgewandte, listige Hellene, von dessen Schlauheit und Weltklugheit die ganze Odysseedichtung nicht genug singen kann, zu hüten: er hatte kürzlich erst Achill auf seiner Asphodeloswiese im finsteren Schattenreich in verdrießlichem Brüten einherwandeln sehen, um aufs höchste gegen die Wonnen des Jenseits mißtrauisch zu werden. Zwar erkennt auch er die aphrodisische Schönheit der holden Sirene gern an und gesteht ihr frei zu, Penelope könne nimmer mit ihr an Gestalt sich messen, aber trotz all ihres berückenden Liebeszaubers bleibt er fest und unverführbar. So kämpft Odysseus um sein schlichtes Menschtum, das er höher schätzt als alle Wonnen Elysions. Er ringt mit der verführerischen Todesgöttin und besiegt sie, aber nicht, um wie der Todüberwinder Herakles zu den unsterblichen, olympischen Göttern einzugehen, sondern um — Mensch bleiben zu dürfen. Die helle, jauchzende Freude des Griechen am Menschtum, das entschiedene, stolz auflachende Lebensbejahen des Tatmenschen hat im Lied von der Kalypso ein herrliches poetisches Denkmal erhalten. Es ist eine ganz eigenartige, für hellenisches Denken höchst bezeichnende Lösung

[1]) Weicker, Der Seelenvogel, S. 168.

des alten Sagenmotivs von der Verbindung zwischen Gottheit und Menschen, wie sie dem alten Aoiden gelungen ist; sonst meistens pflegen diese ungleichen Verbindungen ein böses Ende zu nehmen. Denn die Lebensbedingungen sind zu verschieden, um eine dauernde Gemeinschaft zu ermöglichen.[1]) Entweder neigt sich die Gottheit, wie etwa der „verhüllte Elbe“ *Lohengrin,* hinab zum Sterblichen und möchte um den Preis ihrer kalten, einsam-erhabenen Göttlichkeit sich an der lodernden Liebesglut eines Menschen wärmen. Da aber regt sich bald in diesem der Erdenwurm, und das höhere Wesen pflegt in diesem Sagentypus in kurzer Zeit verraten und verlassen, enttäuscht und gedemütigt zu sein, oder aber der Mensch muß seine irdische Schwere preisgeben; er kann wohl im Jenseits in einem zauberschönen Feenreich ein wonnetrunkenes Leben führen; Mensch aber darf er nicht mehr sein, er muß Menschenland und Menschenschicksal vergessen. So ist er für die Welt der Sterblichen verschollen, und seine Lieben in der Heimat trauern um einen Toten ...

Odysseus jedoch kennt diese Gefahren nur zu wohl, und in seiner kräftigen Lebensbejahung verschmäht er die Wonnen des Paradieses und hält treu zu seiner irdischen Gemahlin. Und bleibt ihm auch nur die absteigende Zeit seines Lebens übrig, die Zeit, da die Sonne im Sinken ist und der Tag sich allmählich neigen will, — sie scheint dem lebenssprühenden, lebensbejahenden Helden immer noch ein köstlicheres Gut, ein erstrebenswerterer Besitz als jenes selige, aber tatenlose Hindämmern auf den Auen Elysions, als ein geduldetes Weilen bei übermenschlichen dämonischen Wesen um das Opfer und den schweren Preis seines Menschentums, dessen Fesseln er zwar genau kennt, die zu sprengen ihm aber nicht in den Sinn kommt: er ist sich als Mensch genug; nichts Schöneres kennt er, als Mensch bleiben zu dürfen, und so kämpft er um dies sein Menschenwesen mit allen Mitteln und in den mannigfaltigsten Lagen gegen die ihn umlauernden todbringenden Mächte. Hatten sie es mit Gewalt, mit elementarer Übermacht nicht vermocht, den Helden zum Totenreich zu ziehen, so erreichte es auch die buhlerische Todesgöttin selbst trotz ihrer gleißnerischen Hülle nicht: in diesem Kampf zwischen Mensch und Todesdämon läßt der erste Sänger des ursprünglichen Kalypsolieds den Menschen über den Tod triumphieren. Der besiegte, gedemütigte, der verlassene, der klagende Teil ist die Todesgöttin; dieser Sieg des Menschen über den Tod ist zwar gewiß kein dauernder,

[1]) Es ist sehr bezeichnend, daß Gen. 6,1–4 gefallene Engel בְּנֵי הָאֱלֹהִים, als Toren hingestellt werden, welche die Grenze von Gott und Mensch nicht beachteten; Henoch C. 66 ff. werden sie wegen ihres Verkehrs mit Menschenfrauen gar dem Gericht unterstellt, s. H. Duhm, Die bösen Geister im Alten Testament, 1904, 62.

bleibender, aber es dünkte dem alten Dichter ein erhebender, reizvoller Stoff zu zeigen, wie im einzelnen Falle der seiner Grenzen sich deutlich bewußte Mensch über die teuflischen Trugkünste dämonischer Mächte siegt. War an so vielen Stoffen gezeigt worden, wie die Überhebung über das Menschenwesen und seine Grenzen, die ὕβρις, mit der furchtbaren Bestrafung des Menschen endigt, so mußte auch als Gegenstück dazu einen Sänger die Darstellung reizen, wie bewußtes Sich-Unterordnen, gewolltes Sich-Bescheiden in menschliche Enge belohnt wird. So locken unseren Helden keine ungewissen Träume von schöneren Welten, gegen welche die aristokratischen Kreise des homerischen Zeitalters sehr zurückhaltend blieben, keine fragwürdigen Wonnen einsamer Paradieses-Auen, kein noch so schmeichlerisches, kosendes Liebeswerben höherer, außer- und übermenschlicher Wesen, weil er fest überzeugt ist, daß nur Mensch mit Mensch oder Gott mit Gott wahrhaft glücklich sein kann: nur zwischen Gleich und Gleich ist eine voll befriedigende Seligkeit möglich.

Odysseus kennt die unverrückbaren Grenzen menschlicher Enge und menschlicher Unvollkommenheit, aber er ist fest überzeugt, daß es ihm nur Unglück und Leid bringen könnte, wenn er die Erdenfesseln zu sprengen versuchen würde; sein Elysion liegt auf der „wohlgegründeten, dauernden Erde“:

Denn mit Göttern
Soll sich nicht messen
Irgend ein Mensch.



Beilage I

(zu Seite 5).

Ein alter Fachausdruck der griechischen Aoiden.

Er videlte süeze dœne
und sanc sîniu liet.

Nibelungenlied, 27. Avent.

Oft ist von philologischer Seite früher schon eine Wortdeutung versucht worden, die namentlich in semasiologischer Hinsicht recht überzeugend und historisch gut begründet war; leider aber konnte meist ihre lautliche Seite den modernen, schärferen Forderungen der Sprachwissenschaft nicht standhalten, und so mußte manch traditionelle Etymologie als unhaltbar preisgegeben werden. Gelingt es aber in einem Falle trotzdem, eine lieb gewordene, alte Wortdeutung zu retten und vor der unerbittlichen Hartherzigkeit der Lautgesetze zu rechtfertigen, dann pflegt sich der Sprachforscher selbst nicht am wenigsten zu freuen. Im folgenden sei eine solche „Rettung" versucht, und hoffentlich gelingt es mir, einer augenblicklich aufgegebenen, schon im Altertum selbst verbreiteten Etymologie, die mir auch methodisch lehrreich und zugleich in semasiologischer Hinsicht interessant erscheint, wieder zu ihrem Recht zu verhelfen.

Wer sich eben in unseren etymologischen Handbüchern über die Herkunft von *οἴμη* „Lied, Gesang, Erzählung" Rats holt, findet überall die Angabe, dieses Wort sei mit ai. *sāman-* „gesungenes Lied, Gesang", aisl. *seiðr* „Zauber", *síða* „Zauberei treiben", „durch Zauber wirken", lit. *saitas* „Zeichendeuterei", *saitu, saiczu, saisti* „Zeichen deuten, prophezeien" zu vereinigen. Allein diese Zusammenstellung, die schon bei Prellwitz, Gr. et. Wb.[2] 324, Boisacq, Dict. ét. 691, Walde, Lat. et. Wb.[2] gebucht ist, und die auf Osthoff, BB. 24, 161 ff. zurückgeht, ist keineswegs so einleuchtend und so unbestreitbar gesichert, wie es nach diesen Angaben wohl erscheinen könnte.

Was zunächst die lautliche Seite dieser Kombination betrifft, so ist eine Vereinigung von *οἴμη* mit ai. *sāman-*, aisl. *seiðr* zwar an sich denkbar — aber mehr auch nicht; irgendwie zwingend ist sie keineswegs. Es ist nichts als eine „Wurzeletymologie", die lautliche Verwandtschaft der Worte erstreckt sich nur auf den Stamm, in Endung und Wortbildung gehen sie weit auseinander. Dabei weisen aisl. *seiðr*, lit. *saitas*, cymr. *hūd* „Magie" aus **soi-to-* auf eine leichte Basis,[1]) so

[1]) Gehören auch die *matronae Sait-hamiae* (CIL. XIII, 7915 u. 7916) hierher? W. Schulze, ZfdA., 1913, 54, 174 bejaht es.

daß ai. *sâman-* sich nicht ohne weiteres anfügen läßt. Um die Unsicherheit der Etymologie speziell für gr. *οἴμη* ins rechte Licht zu setzen, muß weiter betont werden, wie mehrdeutig dies Wort in seinem Anlaut ist. Die Hesychglosse *ἄοιμον· ἄρρητον* — nicht **ἄνοιμον!* — und andere Erwägungen beweisen, daß *οἴμη* einst mit einem Konsonanten anlautete; ob dieser Konsonant aber *s-* oder *u̯-* oder *i̯-* war, muß zunächst dahingestellt bleiben. So müßte die an sich denkbare, wenn auch keineswegs überzeugende Vergleichung von *οἴμη* mit den angeführten fremdsprachigen Wörtern ihre wirkliche Stütze durch die Bedeutung erhalten, wenn man ernstlich mit ihr rechnen will: aber hiermit berühren wir den erheblichen Mangel der ganzen Kombination. Aisl. *seiðr, síða,*[1]) lit. *saitas,* cymr. *hūd* weisen mit großer Einstimmigkeit auf den Sinn „Zauberspruch, Zauberlied"; aber ich muß entschieden bestreiten, daß auch gr. *οἴμη* in Bezug auf Zauberformeln, Besprechung oder Zaubergesängen gebraucht worden war. Osthoffs allgemeiner Hinweis auf die Tatsache, daß sonst eine Bedeutungsentwicklung „Zauberspruch" > „Zauberlied" > „Lied, Gesang"[2]) beobachtet werden könne,[3]) so z. B. bei aisl. *bragr* „Dichtkunst", das mit ai. *bráhma* „Zauber" verwandt sei, schlägt in unserem Falle nicht durch. Wenn ich auch gern einräume, daß die älteste, primitive Poesie aller Völker vorzugsweise im religiösen Empfinden wurzelt, so daß in der Tat oft Zauberlieder als die ältesten poetischen Erzeugnisse von Völkern auf primitiver Kulturstufe bezeichnet werden können, so versagt dennoch in unserem besonderen Fall diese Möglichkeit: *οἴμη* hat mit Zaubersprüchen nichts zu tun.

So einheitlich die Bedeutung „Zauberspruch" auch in den fraglichen Wörtern belegt ist, so deutlich läßt sich weiterhin die dieser zugrundeliegende, sinnlichere Urbedeutung ermitteln: nämlich „Bindung", Fesselung"; denn im Litauischen läßt sich *saitas* „Zeichendeuterei" doch kaum trennen von *pá-saitis* „verbindender Riemen", *sė̃tas* „Sieb aus Pferdehaaren", abg. *sětь* „Strick", ai. *sétu-* „Band, Fessel, Brücke". Und aisl. *seiðr* tritt somit ahd. *seid* „Strick, Schlinge", *seito* dass., ags. *sáda,* ahd. *seita* „Strick, Saite" ganz nahe, ferner sind lat. *saeta,* sowie weiterhin ahd. *sīmo, seil,* got. *insailjan* „an Seile binden" usw. stammverwandt.[4]) Im Griechischen gehört demnach die Sippe von *ἱμάς,*

---

[1]) Zum nordischen *Seið*zauber vergleiche man sachlich Gering, Über Weissagung und Zauber im nordischen Altertum, Kieler Rektoratsrede 1902.

[2]) im allgemeinen.

[3]) a. a. O. 160. Das Umgekehrte in vulgärlat. *carminare* „bezaubern", woher frz. *charmer,* ital. *ciurmare* „zaubern" oder neapol. *percandare* „verzaubern" aus *praecantare*; Meyer-Lübke, Rom. et. Wb. 133. 502.

[4]) s. W. Schulze, ZfdA., 1913, 54, 174.

ἱμονιά, ἱμαῖος hierher, die mit *οἴμη* gewiß nichts zu schaffen hat. Um den Bedeutungsübergang von „Fesselung“ zu „Zauberspruch“ zu erläutern, braucht man nur an den ersten ahd. Merseburger Spruch zu erinnern:

suma hapt heptidun, suma heri lezidun,
suma clûbôdun umbi cuoniouuidi:
insprinc haptbandun, invar vîgandun! [1])

In der aisl. *Hǫvamǫl* wird uns von einem solchen Entfesselungszauber [2]) berichtet [3]):

þat kannk et fjórþa, ef mér fyrþar bera
bǫnd at boglimum:
svá ek gel, at ek ganga má,
sprettr af fǫtum fjǫturr,
en af hǫndum hapt.

„Den 4. Spruch kenn ich, wenn mir der Feind Fesseln an die Glieder legt: ich spreche den Zauber, daß ich gehen kann, es springt von den Füßen die Fessel und von den Händen der Strick“.

Somit wird man zugeben müssen, daß diese auch schon rein lautlich und morphologisch recht unzuverlässige Etymologie von griech. *οἴμη* aufgegeben werden muß. Jene Vereinigung von cymr. *hūd* mit aisl. *seiðr* und lit. *saitas,* bei der auch die Wortbildung und Bedeutung zu ihrem guten Recht kommt, ist tadellos und unanfechtbar; freilich muß die Möglichkeit einer alten Entlehnung erwogen werden, weil diese Sprachen seit vorhistorischen Zeiten von Nachbarn gesprochen werden, und weil auch sonst Entlehnungen zwischen Kelten, Germanen und Baltoslaven nichts Seltenes sind. Ich verweise auf sinnverwandte Fälle, wie air. *luib* „Kraut, Pflanze“, *lubgort* „Garten : got. *lubja-leis* „giftkundig“, *lubjaleisei* f. „Zauberei“, aisl. *lyf* „Heilkraut“, ags. *lybb* „Gift, Zauber“, ahd. *luppi* „starkwirkender Pflanzensaft, Gift, Zauberei“; ir. *líaig* „Arzt : got. *lēkeis,* ags. *lǽce* usw. : abg. *lěkъ* „Heilmittel“, *lěkarь* „Arzt“,[4]) air. *rún* „Geheimnis“, cymr. *rhin* : got. *rūna* „Geheimnis“, *garūni* „Beratschlagung“,[5]) cymr. *coel* „Vorzeichen“ : ags. *hǽl* „günstiges Vorzeichen“ usw. Ob daher ai. *sāman-* anzureihen ist, scheint schon

[1]) Auch entsinne man sich der Grundbedeutung von *religio* zu *religāre.* Vgl. weiter čagat. *baj* „Band“ und „Zauber“, *bajlamaq* „bezaubern“, eigentlich „binden“, s. Vámbéry, Et. Wb. d. turko-tatar. Spr. 192, Nr. 204, II.

[2]) aisl. *leysigaldr.*

[3]) 150.

[4]) s. auch Luft, ZfdA. 41, 237.

[5]) gr. *ἐρευνάω* „spüre aus“ ist zwar verwandt, steht aber wegen des Bedeutungsunterschiedes schon ferner.

viel zweifelhafter und mag hier dahingestellt bleiben: gr. *οἴμη* aber trenne ich unbedenklich ab.

Zu dieser Folgerung werden wir erst recht gedrängt, wenn wir die Beziehungen des Wortes innerhalb des Griechischen selbst etwas weiter verfolgen. Unbestreitbar ist zunächst der enge Zusammenhang von *οἴμη* mit *οἶμος*, die beiden Formen verhalten sich wie *κοίτη* : *κοῖτος*, *ὄχθη* : *ὄχθος*, *φόβη* : *φόβος* usw. Neben der gelegentlichen Bedeutung „Lied, Liedweise", die nach Osthoff auf sekundärer Vermischung mit *οἴμη* beruhen soll, heißt *οἶμος* bekanntlich „Gang, Weg, Bahn". Somit werden wir vor ein semasiologisches Problem gestellt, das sich zu der Frage zuspitzt: kann sich der Sinn „Lied" etwa aus der Grundbedeutung „Gang, Weg, Bahn, Streifen, Landstrich" usw. vom historischen Standpunkt der homerischen Anschauungsweise entwickelt haben?

Osthoff hat diese Frage verneint und sieht also in *οἶμος* zwei verschiedene Wörter, von denen das eine einst mit *σ*-, das andere mit *ϝ*- angelautet habe. Wir aber bejahen diese Frage unbedingt und verwerfen diese Zersplitterung von *οἶμος*. Dabei haben wir die gesamte antike Grammatikertradition auf unserer Seite. So lesen wir bei Suidas die Angabe: *οἴμη· ὁδός*, bei Hesych finden wir die Glosse *οἴμη· φωνή· ὁδός, λόγος, ἱστορία, ᾠδή* und *παροιμία· βιωφελὴς λόγος παρὰ τὴν ὁδὸν λεγόμενος, οἷον παροδία· οἶμος γὰρ ἡ ὁδός*. Im Etym. Gud. 422, 13 lesen wir: *οἶμος ὅρμημα, παρὰ τὸ ἐν τοῖς οἴμοις, τοῦτ' ἔστιν ἐν ταῖς ὁδοῖς ᾄδεσθαι*. Osthoff muß natürlich annehmen, daß „schon die alten Glossographen und Dichterinterpreten unser *οἴμη* und das ihm beigehörige *οἶμος* mit *οἶμος* „Gang, Weg" durcheinander gemengt" hätten. Allein das ist eine irrige Behauptung.

Sehen wir uns zunächst die lautliche Seite des Problems etwas näher an. Selbstverständlich pflichte ich Osthoff darin bei, daß *οἴμη* nicht, wie man früher fast allgemein lehrte, zu *εἶμι* „gehe" gehören kann: durch die schon genannte Glosse *ἄοιμον· ἄρρητον*, sowie durch den Nachweis des Spiritus asper, der bei *οἴμη* nicht nur aus der handschriftlichen Überlieferung, sondern allein schon aus Formen, wie *φροίμιον*,[1]) *φροιμιάζομαι* zu erschließen ist, wird erhärtet, daß *οἴμη*, *οἶμος* einst konsonantischen Anlaut besaß. Sommers Vergleich von *οἶμος* mit lit. *eismẽ* „Steig" zu *eimì* „gehe" mit Annahme von Aspiratenversetzung,[2]) eine Lehre, die schon bei Hirt, Gr. Laut- u. Formenl.[2] 223 und 227 und zweifelnd auch bei Brugmann-Thumb, Gr. Gr.[4] 219, § 185, 1 Anm. verzeichnet wird, ist recht unwahrscheinlich; vgl. dazu

---

[1]) mit Aspiratenversetzung aus **προ-hοίμιον*.

[2]) Griech. Lautstud. 29.

OSTHOFF, Arch. f. Religionswiss. 11, 63 und EHRLICH, Betonung 138: „Wegen des Spiritus asper“ hat SOMMER diesen Vergleich vorgeschlagen, allein die Vertretung eines alten ϝ- durch Spiritus asper findet sich doch auch sonst nicht selten, wenn gleich trotz SOMMERS Bemühungen die näheren Bedingungen noch nicht ermittelt sind. So in ἕσπερος: lat. *vesper*, ἕρση: ai. *varṣám* „Regen“, ἑορτή aus *ϝεϝορτά: ἕρανος, ὁράω: ahd. *wara*, *giwara*, nhd. *gewahren*,[1] ἕλιξ, νηῦς ἀμφιέλισσα, ἑλίσσω, ἑλένη usw. zu abg. *valiti* „rollen“, got. *waljan* „sich wälzen“ ἕννυμι: lat. *vestis*; vor allem in ἵεμαι selbst, das unzweifelhaft zu ai. *véti* „dringt an, strebt“, lat. *in-vītus*, *via*, osk. víú, umbr. *via* (abl.) ‘viā’ zu stellen ist. Vgl. auch hom. ἐ(ϝ)είσατο, εἴσατο „ging“ und die zugehörigen Formen. Denn eben zu diesem ἵεμαι, εἴσατο ist gewiß οἶμος, οἷμος zu stellen, wobei man doch auch bedenken muß, daß der Spiritus asper nurmehr in Spuren erhalten, aber nicht allgemein herrschend ist. Schon OSTHOFF[2]) hat auf die treffliche begriffliche Übereinstimmung von hom. οἶμοι „Streifen“ auf dem Panzer, dem selbst nach SOMMER, a. a. O. „digammatischer Anlaut zuzukommen scheint, mit ai. *vītā* „Streifen, Reihe nebeneinander liegender Gegenstände“, ai. *vīthiḥ*, *vīthī* „Reihe“, auch „Weg“, *darbha-vītā* „Streifen von Darbha-gräsern“ hingewiesen. Nehmen wir noch hinzu, daß das lit. *eismẽ*, *eismẽlis*, nach MIELCKE bei KURSCHAT, Wb. 106 „Steig; doch auch nur als Rätselwort“ nicht recht zuverlässig aussieht, so müssen wir SOMMERS Versuch, οἶμος „Streifen“ und οἶμος „Gang“ zu trennen und dies letztere auf **oi-s-mo-* zurückzuführen, als unrichtig ablehnen: οἴμη scheint auch SOMMER mit ai. *sā́man-*, aisl. *seiðr* usw. zu verbinden, weil er es nicht weiter erwähnt. Nein, nach der lautlichen Seite habe ich OSTHOFFS trefflichen Ausführungen a. a. O. nichts weiter hinzuzufügen: der Anlaut in οἴμη, οἶμος, εἴσατο, ἵεμαι war also überall einst Digamma.

Früher nahm man an, οἴμη, οἶμος könne zu εἶμι „gehe“ gehören, was wegen des Digammaanlauts ausgeschlossen bleibt, nun aber gab es sicher ein altes idg. **u̯ei-* „gehen, anstürmen“ (wozu auch lat. *via*), von dem das Wort abgeleitet ist, so daß semasiologisch alles beim alten bleiben kann. Ein Nebeneinander von Formen mit und ohne *u̯-* im Wortanlaut begegnet auch sonst; so liegen im Indischen nebeneinander ai. *éti* „geht“, aw. *aēiti*: *véti* „verfolgt, geht nach, treibt“, ai. *árṣati* „fließt“: *várṣati* „regnet“, *ṛṣabháḥ* „Stier“: *vṛṣabháḥ* dass., *índuḥ* „Tropfen“: *vindúḥ* „Tropfen, Punkt“, *ṛkṇáḥ* „wund“: *vṛkṇaḥ* dass.,

[1]) zu dem gegenüber SOMMERS Behandlung a. a. O. 112 ff. vor allem PERSSON, Beitr. I, 549 zu befragen ist.

[2]) a. a. O. 170.

aryáḥ : *váryaḥ* „wünschenswert“, *ásti* „ist“ : *vásati* „wohnt, verweilt“; ich habe[1]) versucht, mit dem Prinzip des Gleichklangs diesem Problem beizukommen. Somit fällt der wesentliche Punkt, der zur Abtrennung unseres *οἴμη* „Lied“ von *οἶμος* „Weg“ zu nötigen schien, jetzt fort: denn solange es möglich war, lautlich *οἴμη* und *οἶμος* mit *εἶμι* zu vereinen, dachte niemand daran, bloß wegen der Bedeutung eine Trennung der Worte vorzunehmen.

Diese Bedeutungsentwicklung von *οἶμος* „Weg, Bahn, Streifen“ zu *οἶμος, οἴμη* „Liedweise, Lied“ erfährt aber erst ihre volle Rechtfertigung, sobald wir etwas weiter ausholen und die Art, wie die altgriechischen Aoiden nach den Selbstzeugnissen des Epos, speziell der Odyssee,[2]) ihre Kunst übten, uns in diesem Zusammenhang vergegenwärtigen. Berufsmäßige Sänger meist dienenden Standes waren es, die an den Ritterburgen der achaiischen Herrn ihre Weisen zum Saitenspiel vortrugen; besonders nach der Tafel liebte man es, sich von dem Aoiden unterhalten zu lassen.[3]) So sang täglich *μετὰ δαῖτας* Phemios in Ithaka den zechenden Freiern seine Lieder. Man ist heute nur éiner Ansicht darüber, daß solche Weisen, mit denen die Sänger nach fröhlichem Mahl ihre Herrn unterhielten, keine umfangreiche Dichtungen, keine längeren Epen gewesen sein können, es kann sich vielmehr nur um kleinere, wohl balladenartig gestaltete Lieder handeln, die in sich abgerundet, aus dem überall in Hellas bekannten Sagenstoff éin Motiv und éinen Zug herausgriffen und selbständig behandelten. Wenn man solche Heldenballaden aneinanderflicken wollte, würde nie ein in sich geschlossenes Kunstwerk entstehen können, sondern bestenfalls ein Kranz von Einzelballaden, welche die gesamte Handlung weiterführen mochten, etwa wie in den *Cid*-Romanzen. LACHMANNS Theorie, man brauche solche *οἶμαι* nur Perlen gleich auf eine Schnur zu fassen und dann habe man ein einheitliches Kunstwerk, rechnete vor allem nicht mit dem Unterschied des Stils zwischen einer gesungenen Ballade und dem rezitierten Epos mit seiner behaglichen Breite und seiner Vorliebe für gemächliche Schilderungen. Der Aoide sang zur Phorminx, der Rhapsode rezitierte, auf seinen Lorberstab gestützt und einen Kranz auf dem Haupt, seine epischen Er-

---

[1]) Reimwortbildungen 201 f.

[2]) In der Ilias treten die Sänger viel mehr zurück. Da singt Achill selbst die *κλέα ἀνδρῶν* (s. v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ilias u. Homer, 1916, S. 340 ff.) und der „*θεῖος ἀοιδός*“, der bei der Schildbeschreibung genannt wird, Σ 604, ist trotz des tönenden Beiworts ein armer Musikant, der zum Tanzen singt und aufspielt: im selben Atem werden als seine Kameraden *κυβιστῆρες*, Gaukler oder Akrobaten, genannt, die zur Belustigung des Publikums ihre Purzelbäume schlagen!

[3]) ι 5 ff.

zählungen. Der Unterschied muß auch bereits im Versmaß vorhanden gewesen sein, und die Untersuchungen WITTES,[1] BETHES[2] und v. WILAMOWITZ'[3] haben uns den Übergang vom Liedvers, der wahrscheinlich aus einer Reihe von 4 daktylischen Dimetern bestand, zum späteren Hexameter gelehrt. Dafür sprechen bekanntlich die Freiheiten der sog. bukolischen Diärese. Ich wundere mich, daß man dabei nicht von dem sicher uralten Liedchen ausgeht, das in unserer Ilias aufgegangen ist, nämlich dem „Vers“ *H* 238:

οἶδ' ἐπὶ δεξιά,
οἶδ' ἐπ' ἀριστερά
νωμῆσαι βῶν.

Hier haben wir doch noch eine Strophenform, die dem späteren Hexameter vorauslag, oder ist es nicht ein uraltes Liedchen zum Waffentanz, das Hektor trällert, um seinen Gegner herauszufordern und zu höhnen? Statt vieler Worte veranschaulicht dieser praktische Fall, auf dessen metrische Sonderstellung man übrigens längst aufmerksam geworden ist, ein ganzes Kapitel historischer Metrik und zeigt das Entstehen des Hexameters.

Die homerischen Epen selbst liefern uns Belege für das Vorhandensein solcher balladenartigen Einzellieder, da es uns geradezu die Titel einiger Einzelgesänge bewahrt hat: Demodokos singt einmal die Mär vom hölzernen Pferd[4] oder die Aventiure vom Streit des Achill und Odysseus;[5] Penelope untersagt ferner dem Phemios, das Stück von der unglücklichen Heimfahrt der Achaier vorzutragen. Vielleicht hieß die oben behandelte Kalypsoepisode einst *Καλυψοῦς ἄντρον,* wie *νόστος Ἀχαιῶν* nach *α* 326 offenbar der Name einer bekannten *οἴμη* war.[6] Der berufsmäßige Rhapsode mußte also jederzeit auf Wunsch solche in sich abgerundeten Stücke vortragen können, er hatte sein Repertoire an Liedern genau wie die südslavischen *Guslaren*, die uns noch so manches für die Art der griechischen Aoiden lehren können, über eine Anzahl von 8—30 einzelner Stoffe je nach ihrem Talent und Gedächtnis verfügten.[7] Auch die russischen *Bylinen* und *Starinen*, die zu einfach-monotonen Melodien gesungen, im Norden Rußlands noch heute die langen Winterabende kürzen

[1]) Glotta 4 und bei PAULY-WISSOWA-KROLL, VIII, 2213 ff.
[2]) Homer I, 14 ff.
[3]) Ilias und Homer S. 330 ff.
[4]) *ϑ* 492.
[5]) *ϑ* 75.
[6]) s. oben S. 21 mit Anm. 1.
[7]) vgl. F. KRAUSS, Slav. Volksforschungen, 1908, S. 183.

müssen, verdienen als Parallele viel höhere Beachtung.[1]) Aus unserer hochdeutschen alten Literatur wird das Hildebrandslied im Ton und Stil einer solch altgriechischen Heldenballade nahekommen;[2]) auch der Beowulf verlangt Erwähnung; längst hat man auf die *runot* des *Kalewala* hingewiesen.[3]) Der allgemeine Stoff war jedem Hörer vertraut, ein paar einleitende Verse genügten zur Orientierung, und der Dichter konnte seine einzelne Pointe herausarbeiten. Sogar aus der Mythologie wurden Stoffe für solche Lieder gewählt, und die verfängliche Geschichte von der gefesselten Aphrodite, die wir oben S. 193 schon einmal berührt haben, erinnert im Ton an manche Eddalieder, in denen neue galante Abenteuer Odins erzählt werden, oder in denen Loki den Göttinnen allerlei bedenkliche Seitensprünge ganz offen vorzuwerfen wagt.

Es war gewiß viel Handwerksmäßiges in der Art und Weise, wie die meisten alten Aoiden ihren Beruf ausübten, und wenn man öfters im Epos den Hinweis auf die Gabe der Musen oder die Weihe durch die Göttinnen findet, so zeugt doch die tatsächliche Behandlung, daß die Stellung der Sänger im allgemeinen keine allzu hohe und geachtete war. Solche Schilderungen, daß die Muse den Dichter vor allen anderen Sterblichen begnadet habe, sind Versuche, den eignen Stand zu heben und zu verklären, genau so, wie die Fahrenden des deutschen Mittelalters Idealgestalten heldenhafter Sänger, wie Horand oder Volker, mit besonderer Liebe geschildert haben.[4]) Es ist nämlich

---

[1]) Wollner, Untersuchungen über die Volksepik der Großrussen, 1879.

[2]) s. Heusler, Lied und Epos; J. Meier, Werden u. Leben des Volksepos, Basler Rektoratsrede, 1909; Bethe, Homers Ilias I, 12 ff.

[3]) vgl. Drerup, Homer², 1915, S. 17 ff. u. 142 ff. mit Literatur.

[4]) Dazu stimmt, daß *Δημόδοκος* sowohl wie *Φήμιος* klärlich redende Namen sind und daher die Künstlichkeit des Idealbildes beweisen. Genau so steht es mit sagenhaften Sängernamen wie *Μουσαῖος*, *Λίνος*, *Τερπιάδης*, *Εὔμολπος*: Der Name verrät von vornherein, daß wir es mit Sagengestalten zu tun haben. Das ist wesentlich für die Gestalt Homers selbst: *Ὅμηρος* läßt sich nicht trennen von *ὁμαρτεῖν* „zusammentreffen", *ὡμήρησε π* 468, *ὁμαρτήδην N* 584 „zugleich, gleichzeitig" : *ὅμηρος*, jonisiert aus aiol. *ὅμᾱρος*, begegnet als Mannesname auf der delphischen Inschrift SGDI. 2520 ff., thessal. *Ὁμάριον*, ein Stadtname, gehört dazu (s. v. Wilamowitz, Ilias und Homer 372). *Ὅμᾱρος* bedeutet etwa „Begleiter, Geselle, Kamerad": weil also in diesem prosaischen Alltagsnamen im Gegensatz zu den eben genannten künstlichen Sängernamen keinerlei Anspielung auf das Wirken des großen Aoiden zu erkennen ist, ist Homer — eine historische Persönlichkeit. Desgleichen kann *Μελησιγένης* nichts heißen als „wer für sein Geschlecht sorgt": auch dies ist, rein sprachwissenschaftlich gewertet, ein echter Name, eben weil man einer Sagengestalt nie einen so alltäglichen, nichtssagenden Namen gegeben hätte (die Kombinationen von Maass, Neue Jahrb. 1911, S. 539 ff., sind schon aus rein sprachlichen Gründen verfehlt). Der Sprachforscher muß also jedenfalls zur Ansicht kommen, daß Homers

bezeichnend, daß nach Pausan. IX, 29, 2 die alten drei Musen *Μελέτη*, *Μνήμη* und *Ἀοιδή* geheißen haben sollen: dies wirft ein deutliches Licht auf die wenig künstlerische, rein handwerksartige Auffassung des Sängerberufes. Man vergleiche auch die Satzungen der Sängerzunft von Milet, die v. Wilamowitz[1]) veröffentlicht hat.

Den Vortrag eines „Stücks", eines Einzellieds aus ihrem Repertoire,[2]) nannten die alten Rhapsoden eine *οἴμη* oder einen *οἶμος*, einen „Gang" oder „Streifen". Phemios sagt es uns selbst[3]):

αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶ οἴμας
παντοίας ἐνέφυσεν.[4])

Auch an der Stelle θ 74 wird dieser Ausdruck im Sinne von „Einzelballade" gebraucht:

αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἕντο,
μοῦσ' ἄρ' ἀοιδὸν ἀνῆκεν ἀειδέμεναι κλέα ἀνδρῶν,
οἴμης τῆς τότ' ἄρα κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἵκανεν,
νεῖκος Ὀδυσσῆος καὶ Πηλεΐδεω Ἀχιλλῆος.

οἴμη ist also gar nicht „Gesang" schlechthin, noch weniger ist es ein „Zauberspruch", sondern es bezeichnet das balladenmäßige Einzellied, das mit anderen *οἶμαι* einem bestimmten Sagenstoff angehört; es sind Teile aus einem ganzen Balladenzyklus, soviel als ein Rhapsode auf einmal als zusammenhängendes Stück vortragen konnte. Somit kann es sich nur um einen Fachausdruck handeln, wie er in der Berufssprache der Aoiden sich herausgebildet hatte: sie nannten einen

---

Name den Eindruck unverfälschter Echtheit macht; alle sog. „Etymologien" des Namens (der „blinde", der „Geisel", der „Zusammenflicker" usw.) sind wertlose Spielerei.

[1]) Berl. Akad. Sitzungsber. 1904, 638.

[2]) Auch die homerischen Hymnen stellen ein Repertoire an Einleitungsgebeten dar, wie sie die Sänger je nach Bedarf als Einleitung und Anfangsstücke den *οἶμαι* voransetzten: wie diese, so hat es auch wohl Zusammenstellungen beliebtester Balladen gegeben. Haben wir keine *οἶμαι* mehr, so ist es dennoch von hohem Interesse, wenigstens an den *προοίμια* zu studieren, wie es sich hier um jederzeit vertauschbare „Vorsatzstücke" handelt. Ebenso war es mit den *οἶμαι* selbst.

[3]) χ 347.

[4]) Genau so äußerte ein kirgisischer Rhapsode auf Befragen (nach Radloff, Proben der Volksliteratur der nördlichen türkischen Stämme, V. Teil, 1885, S. XVII, worauf mit Recht Drerup, Homer² 31 aufmerksam machte): „Ich kann überhaupt jedes Lied singen, denn Gott hat mir die Gesangesgabe ins Herz gepflanzt. Er gibt mir das Wort auf die Zunge, ohne daß ich zu suchen habe, ich habe keines meiner Lieder erlernt, alles entquillt meinem Inneren, aus mir heraus." Auch die *Chansons de geste* der französischen *Jongleurs* sowie die irischen *fili* bieten manch lehrreiche Parallelen.

„Gang“ unter sich ein solches Lied, das auf einmal vorgetragen wurde, sowie man von einem Klavierstück, einer „Nummer“, einer *pièce* reden kann. Es ist eine gute Parallele, daß auch unser „Gang“ in diesem Sinne gebraucht worden ist. So läßt nämlich Schiller in „Kabale und Liebe“, V. Akt, Anfang des 7. Auftritts Luise sagen: *„Wollen Sie mich accompagnieren, Herr von Walter, so mach' ich einen Gang auf dem Fortepiano“.* In einem Meisterliede aus dem 15. Jahrhundert heißt es[1]):

setz sich der meister auf ain stul,
drei geng mag ich wol fur in ton.

Bei den Meistersingern war „Gang“ also gleichfalls terminus technicus. In der angelsächsischen Legende von St. Andrew liest man: *dær*[2]) *wæs singal sang and swegles gong.*

„Gang“ ist so recht ein Ausdruck, der bei seiner allgemeinen Bedeutung in Berufssprachen Fachwort zu werden pflegt: von dem engbegrenzten Standpunkt und dem einseitigen Gesichtspunkt der betreffenden Standesangehörigen muß sich der allgemeine Sinn immer in anderer Weise verengern; man denke nur, wie *Gang* in neuhochdeutschen Berufssprachen verschieden gebraucht wird: das Wort ist terminus technicus im Bergbau, in der Kochkunst, im Schlosser-, Müller-, Weber- und Schifferhandwerk. Auch mag besonders auf *Gang* in der Fechtkunst aufmerksam gemacht werden, um unsere Bedeutungsentwicklung richtig zu verstehen. Für *οἶμος* in seiner Doppelbedeutung „Streifen“ und „Lied“ möchte ich auf die plattdeutsche Ausdrucksweise *en Strämel vertellen* aufmerksam machen. Man sagt nicht nur *en dristen Strämel Rotspohn inschenken*, sondern auch *en lütten nüdlichen Strämel taurecht snacken* oder *en langen Strämel Snack;*[3]) *'n Strämel niegen Snack* bei Seidel, Hans Peiter Semmelmann.[4]) Nd. *Strämel* bedeutet eigentlich „Streifen“.

Mit dem griech. *προοίμιον* stelle ich in semasiologischer Beziehung engstens mhd. *vorgank, vorgang* im Sinne von Vorspiel, 'praeambulum' zusammen. Endlich mag auch an das verwandte *„Lauf“* im Sinne von 'Passage' beim Klavier- oder Flötenspiel erinnert sein, worunter eine Reihe schnell heruntergespielter Töne verstanden wird. So sagt schon Cicero de oratore 3, 227: hic per omnes sonos vocis *cursus.* Bei Gellius 11, 13, 4 heißt es: *cursus* hic et sonus rotundae volubilisque sententiae. Franz. *tour* zeigt dieselben Bedeutungsschattierungen: von

---

1) s. Grimm, D. Wb. IV, 1223.
2) nämlich im Himmel.
3) Belege bei Müller, Mecklenburgs Volksmund in F. Reuters Schriften, 107 f.
4) Erzähl. Schriften VI, 242 bei Cotta 1900.

der Grundbedeutung „Lauf, Gang, Weg“ aus hat das Wort in Sondersprachen bestimmter Kreise ganz verschiedene Bedeutung erlangt, *un tour trictrac, un tour de gorge, un tour de gosier, faire au tour* usw. Alle diese Parallelen bestätigen uns die Richtigkeit unseres Bedeutungsübergangs.

Man kann nun auch bei *οἴμη* selbst noch die alte Bedeutung „Gang“ herausfühlen; wir lesen nämlich Lykophr. 10 ff.: *διοίχνει δυσφάτους αἰνιγμάτων οἴμας τυλίσσων, ᾗπερ εὐμαθὴς τρίβος ὀρθῇ κελεύθῳ τὰν σκότῳ ποδηγετεῖ,* eine Stelle, bei der auch Osthoff[1]) zugeben mußte, daß hier „allerdings wohl Gänge, Pfade, Weisen“ der dunklen Reden zu verstehen sein werden. Nicht anders aber sagt Pindar Ol. 9, 72[2]): *ἔγειρ' ἐπέων σφιν οἶμον λιγύν: οἶμος ἐπέων* ist eine den Griechen vertraute Wendung gewesen; das ergibt sich unzweideutig aus Redensarten, in denen „Weg, Gang“ nicht durch *οἶμος*, sondern durch *ὁδός* gegeben ist. Aesch. Eum. 989 treffen wir so auf *γλώσσης ἀγαθῆς ὁδός*. In Aristophanes Rittern sagt Kleon[3]): *Φράζεν, Ἐρεχθείδη, λογίων ὁδόν, ἥν σοι Ἀπόλλων ἴαχεν ἐξ ἀδύτοιο διὰ τριπόδων ἐριτίμων.* Vom Orakel war also der Ausdruck *λογίων ὁδός* üblich. Ähnlich heißt es im „Frieden“ 733: *ἡμεῖς δ' αὖ τοῖσι θεαταῖς, ἣν ἔχομεν ὁδὸν λόγων εἴπωμεν, ὅσα τε νοῦς ἔχει.* Herod. I, 95 sagt: *τριφασίας ἄλλας λόγων ὁδοὺς φῆναι.* Auch *βάσις* „Gang“ zu *βαίνω* wird von Liedern gebraucht und läßt sich an manchen Stellen mit „Weise“ übersetzen, z. B. Aristoph. Thesmoph. 968:

ἀλλὰ χρὴ
ὥσπερ ἔργον αὖ τι καινὸν
πρῶτον εὐκύκλου χορείας εὐφυᾶ στῆσαι βάσιν.

Sogar die Stelle Sophokles Oed. tyr. 311:

σύ νυν φθονήσας μήτ' ἀπ' οἰωνῶν φάτιν
μήτ' εἴ τιν' ἄλλην μαντικῆς ἔχεις ὁδόν

darf man noch anführen, obwohl hier *ὁδός* schon in die Bedeutung von *Methode, Art* übergeht. *τρίβος* „Pfad, Weg“[4]) war offenbar gleichfalls ein Kunstausdruck der Rhapsoden; denn im Hymnus an Hermes heißt es v. 447:

---

[1]) a. a. O. 162.
[2]) = 47 Christ.
[3]) v. 1015.
[4]) Diese Bedeutung dankt *τρίβος* zunächst seinem Reimwort *στίβος* „Fährte“; *τρίβος* ist von Haus aus nur „Reibung, abgetretener Weg“. Vgl. auch Schmidt, Gr. Synon. IV, 633 f.

τίς τέχνη, τίς μοῦσα ἀμηχανέων μελεδώνων
τίς τρίβος· ἀτρεκέως γὰρ ἅμα τρία πάντα πάρεστιν,
εὐφροσύνην καὶ ἔρωτα καὶ ἥδυμον ὕπνον ἑλέσθαι.
καὶ γὰρ ἐγὼ Μούσῃσιν Ὀλυμπιάδεσσιν ὀπηδὸς,
τῇσι χοροί τε μέλουσι καὶ ἀγλαὸς οἶμος ἀοιδῆς,
καὶ μολπὴ τεθαλυῖα καὶ ἱμερόεις βρόμος αὐλῶν.

So sehen wir, wie *οἴμη, οἶμος* ganz ähnlich wie *ὁδός, βάσις, τρίβος* gebraucht wird, und daß die Prägung dieses Fachausdrucks von den *ἀοιδοί* und *ῥαψῳδοί* ausgegangen ist. Auch sonst dürften Fachausdrücke der Rhapsoden nachzuweisen sein; ich nenne hier nur das Bild, von dem sie selbst ihren Namen haben: *ῥάπτειν ἀοιδήν* bei Hes. Fr. 34: die *ῥαψῳδοί* werden bei Pind. Nem. 2, 2 mit *ῥαπτῶν ἐπέων ἀοιδοί* umschrieben. Diese Analogie macht die Herleitung von *ὕμνος* aus **ὕφνος* zu *ὑφαίνω, ὑφή* oder zu ai. *syūman-* „Band" von seiten der Bedeutung wahrscheinlich; die letzte Vergleichung hat insbesondere die Suffixverwandtschaft für sich. Solche Ausdrücke kommen uns freilich recht nüchtern und handwerksmäßig vor; aber wir haben ja oben (S. 209) bereits die Namen der Musen genannt, in denen die Rhapsoden ihre Schutzheiligen verehrten.

Beilage II
(zu S. 68 und 123).

Vom Seelenschmetterling.

Schmetterling — Seele — Unsterblichkeit —
Bald aus dem dunklen Tal
In Gottes Frieden
Von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Detlev v. Liliencron, Werke VII, 209.



Amoretten, Elfen und Putten verliehen unsere Dichter und bildenden Künstler gerne zarte Schmetterlingsflügel; ebenso bildeten schon die hellenischen Künstler die Heldin, wenn sie jene tiefe Geschichte von der Liebe des Eros zur Psyche darzustellen hatten. Aber dabei handelt es sich nicht etwa nur um ein liebliches Spiel der Phantasie, sondern die Kunst hat auch in diesem Falle uralte Vorstellungen und volkstümliche Gedanken aufgenommen und veredelt. Auf der ganzen Erde findet sich nämlich der Glaube, daß die Seele Tiergestalt annehmen und in Tiergestalt den Leib verlassen könne. Als solche gespenstischen Tiere werden nicht nur größere, wie z. B. Wölfe, Bären,[1]) Katzen, aufgefaßt, sondern auch Mäuse,[2]) Schlangen, Vögel und Insekten. Besonders gilt der Schmetterling als „Seelenvogel".[3]) Heute ist uns der sonnenglanztrunkene, blütenkosende Falter mit seinem anmutigen Gaukeln und Wiegen ein liebes Bild des Früh-

[1]) vgl. Verf., Über altisländische Berserkergeschichten, Heidelberg 1912.

[2]) vgl. Verf., Faust und die Hexe *Mūš*, KZ. 45, 197.

[3]) Einen schönen Beleg für die Vorstellung vom „Seelenvogel" aus der persischen Literatur finde ich in einer Kaside aus *Sa'di*s Diwan (s. die Ausgabe bei Graf, ZDMG. 9, 112), die von der Vergänglichkeit alles irdischen Glücks handelt:

سعدی تو نیز ازین قفس تنکنای دهر
روزی قفس شکسته و مرغش پریده گیر

„Nicht immer wird dich, *Sa'di,* des Lebens Käfig bannen:
Einst bricht der enge Käfig, der Vogel fliegt von dannen."

Auch folgende *Ḫāfiẓ*-Stelle (ed. Brockhaus, Nr. 427, S. 33, v. 5) möchte ich anreihen:

مُرغ روحم که همی زد ز سر سدره صفیر
عاقبت دانهٔ خال تو فکندش در دام

„Meine Seele, den Vogel, dessen Lieder man von *Sidra*s hohem
Wipfel (= Lebensbaum des Paradieses) hört,
hat das Körnchen deines Mahles endlich in das Netz gelockt und
schlau betört."

lings und ein Symbol zarter, anmutsvoller Schönheit; nicht so den Alten. Hier sah man in dem Insekt nur das Schädliche, und man bestaunte mit leisem Grauen seine geheimnisvollen Verwandlungen.

Für den alten Glauben, die Seele nehme Schmetterlingsgestalt an, liefert die Volkskunde, Sagenforschung und Dichtung eine Menge Belege; nur ein paar mögen hier zur Verdeutlichung des alten Glaubens genannt sein.

Nach deutschem Aberglauben fliegt man vor der Geburt *„mit den Feifaltern"*.[1]) Flattert um die Wiege eines Kindes ein Schmetterling, so glaubt man in Kalabrien, dies sei ein Engel bzw. die Seele des Kindes.[2]) Einen weißen Falter betrachtet man in Irland als die Seele eines seligen Toten, der nach dem Paradies schwebt; sind die Flügel des Insekts aber gefleckt, so bedeutet dies Sünden: die Seele muß daher noch eine Zeit auf Erden bleiben. Sieht man im Frühling zuerst einen weißen Schmetterling vor einem andersfarbigen, so gilt dies in Böhmen für ein glückliches Vorzeichen.[3]) Das gleiche ist für Sizilien bezeugt, wo man das Liedchen singt:

'ntr' à to vucca latti e meli
'ntr' à mè casa saluti e beni.[4])

Man nennt den weißen Falter daher „das Vöglein guter Neuigkeiten", *occidduzzu bona nova.*[5]) Einen westfälischen, zum Kinderlied herabgesunkenen Zauberspruch bringt Heim bei[6])

Riut, riut, sunnenfuegel,
Suente Peiter ies kuemen,
Suente Tigges well kuemen,
riut, riut alle mius,
alle' t unglück iut duesem hius.

Der „Sonnenvogel" — in G. Hauptmanns „Versunkener Glocke" I, 1 eine Biene — meint hier einen Schmetterling. Auf Grabsteinen wird öfters ein Schmetterling angebracht; der Aufgang zum Campo santo in Florenz zeigt Mosaikbilder dieses Insekts, und auf Gräbern und Kreuzen sieht man gelegentlich goldene Falter,[7]) auf einem Cippus aus Neapel ist ein Totengerippe dargestellt, dessen Mund ein Schmetter-

---

[1]) s. Mannhardt, Germ. Myth. 371, 729.
[2]) K. Knortz, Die Insekten in Sage, Sitte und Literatur, 1910, 137.
[3]) Knortz, a. a. O.
[4]) A. de Gubernatis, Zoological Mythology Vol. II, 213 f., London 1872.
[5]) a. a. O.
[6]) Incant. mag. in. Fl. Jahrb. f. kl. Phil., Suppl. 1893, 19, 514.
[7]) R. Kleinpaul, Die Lebendigen und die Toten 247, Leipzig 1898.

ling entschwebt.[1]) Auf Gemmen sieht man einen über einem Totenschädel flatternden Falter.[2]) Auf römischen Sarkophagen findet sich die Darstellung vom menschenschaffenden Prometheus, wobei Schmetterlinge die Seele verkörpern: „Zur Beseelung des eben aus des Prometheus Händen hervorgegangenen Menschen hält Athena den Schmetterling über dessen Kopf, und ebenfalls als Falter schwebt die entfliehende Seele über dem tot auf dem Boden hingestreckt liegenden Menschenkind".[3])

Erst nachträglich ist die fromme Ausdeutung des uralten Glaubens, wenn man im Falter ein Symbol des christlichen Auferstehungsgedankens erblickte: Wie die Raupe eingesargt wird und fast starr und regungslos als Puppe in ihrem dunklen Gefängnis ruht, um bald ihren Kerker zu sprengen und als schönes, gänzlich verändertes Wesen in Flügelgestalt ein neues Dasein zu führen, so ist des Frommen Hoffnung, aus den Banden des Todes und Grabes zu neuer, vollendeterer Gestalt einst zu erstehen.

So sagt DANTE, Purgat. X, 125:

noi siam vermi
nati a formar l' angelica farfalla.

Ähnlich verwendet GOETHE diese volkstümliche Auffassung vom Seelenschmetterling in dem Gedicht „Schadenfreude";

In des Papillons Gestalt
Flattr' ich, nach den letzten Zügen,
Zu den vielgeliebten Stellen,
Zeugen himmlischer Vergnügen,
Über Wiesen, an die Quellen,
Um den Hügel, durch den Wald.

. . . .

Und sie sieht mich Schmetterling.
Zitternd vor des Freunds Verlangen
Springt sie auf, da flieg' ich ferne.
„Liebster, komm, ihn einzufangen!
Komm! ich hätt' es gar zu gerne,
Gern das kleine bunte Ding!"

---

[1]) K. SCHWENCK, Sinnbilder der alten Völker, 1851, S. 407.

[2]) S. die Abbildung S. 215: ein Schmetterling über einem Totenschädel (nach FURTWÄNGLER, Ant. Gemmen, Tafel 29, 48 = ROSCHER, Ausführl. Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie, III. Bd., 2. Abtlg. Verlag von B. G. Teubner, Leipzig u. Berlin.

[3]) WASER, Archiv f. Relig. 16, 385; vgl. die Abbildung bei Roscher III, 4235 f., Nr. 20, wo noch weitere Nachweise von bildlichen Darstellungen des Seelenschmetterlings.

Im „Tasso" kehrt das Bild wieder[1]):

„Verbiete du dem Seidenwurm zu spinnen,
Wenn er sich schon dem Tode näher spinnt:
Das köstliche Geweb' entwickelt er
Aus seinem Innersten und läßt nicht ab,
Bis er in seinen Sarg sich eingeschlossen.
O geb' ein guter Gott uns auch dereinst
Das Schicksal des beneidenswerten Wurms,
Im neuen Sonnental die Flügel rasch
Und freudig zu entfalten!

Daß auch heute noch der Seelenschmetterling besungen wird, zeigt Bierbaums Gedicht „Metamorphosen",[2]) aus dem hier einige Verse folgen mögen:

Sonst war meine Seele ein Schmetterling,
Ein leichter, feiner, blütenverliebter Schmetterling,
Der sich im Sonnenscheine von weichen Winden
Gerne tragen ließ, wie ein Blumenblatt;
Und er steckte sein Saugrüsselchen gerne in alle Süßigkeit,
Und er berauschte sich gerne am Tausendblumengeist,
Und im offenen, samenstaubduftigen Schoße üppiger,
Buttergelber Rosen schlief er gerne,
Der sorgenlose, leichtsinnige,
Frei schwebende Schmetterling meiner Seele.

Weißt du noch, meine Seele, wie du zum letztenmale
Schmetterling warst?

* * * *

Da mitten in der Nacht,
Gestern,
Wachte meine Seele auf, und ich fühlte es hell:
Sie hob Flügel wieder, meine Seele,
Und sie ist wieder Schmetterling.

Den besten sprachlichen Beleg für diesen volkstümlichen Glauben an den Seelenschmetterling[3]) haben wir in gr. ψυχή, genauer

---

[1]) V, 2.

[2]) Irrgarten der Liebe, S. 127.

[3]) An Literatur sei angeführt: O. Jahn, Ber. d. sächs. Ges. d. Wissensch. 1851; Hutton, Journal Hell. stud., 1895, XV, 133; Weicker, Der Seelenvogel; J. v. Negelein, Globus, 1901, LXXIX, 356 ff. u. 381 ff.; Waser, Archiv f. Religionsw. 16, 383; Norden, Aeneis VI. Buch², 216 f. und 165, Anm. 1 (Lit.!); v. Wilamowitz, Ilias u. Homer, S. 109, Anm. 1; O. Immisch, Sprachl. z. Seelenschmetterling, 1915, Glotta VI, 193 ff.

ἡ πετομένη ψυχή vor uns, das seit dem IV. Jahrhundert, z. B. bei Aristoteles, Hist. An. 5, 19, 5, erst begegnet, das aber trotz spärlicher Bezeugung ein lebenskräftiges volkstümliches Wort gewesen sein muß, da es im ngriech. ψυχάρι noch fortlebt. Den Griechen war eben der Falter offenbar unheimlich, weswegen er nicht oft in der Literatur erwähnt wird: Schmetterlinge als Verkörperungen böser Dämonen flattern bereits aus Pandorens geöffneter Büchse. In der Kunst wurde Psyche in älterer Zeit mit Vogelflügeln dargestellt, doch später hat sie Schmetterlingsflügel und wird schließlich ganz als Schmetterling gebildet.[1]) Beliebt war auch die Darstellung, wie Eros — und Aphrodite — den Seelenschmetterling verbrennt, was zum Teil mit dem Glauben an feurige Seelenbestandteile und Irrlichter, Irrwische, Glühwürmchen usw. zusammenhängen wird. Jedenfalls „fliegt" die Seele schon bei Homer, ob als Vogel, ob als Schmetterling — das kommt schließlich auf denselben Grundgedanken hinaus, vgl. etwa Ψ 880:

ὠκὺς δ' ἐκ μελέων θυμὸς πτάτο.

Als geflügelte, geisterartige Wesen sah man in homerischer Zeit selbst die Wörter an, die ἔπεα πτερόεντα, s. darüber W. Wackernagel, Kleine Schriften III, 178 ff.

In seinem schönen Aufsatz „Sprachliches zum Seelenschmetterling"[2]) hat Immisch kürzlich gezeigt, daß die älteste Vorstellung der Hellenen vom Seelenschmetterling in archaischer Zeit die eines geflügelten Phallos war. In der Tat erklärt sich so einmal die altertümliche Darstellung auf einem schwarzfigurigen attischen Vasenbild in Berlin.[3]) Hier ist ein bärtiger, die Doppelflöte blasender Mann dargestellt mit erigiertem Phallos, aus dem vier Spermatropfen nach einem großen flatternden Schmetterling zu niederträufeln. Auf einem Sardonyx der Sammlung Thorwaldsen ist, wie ich von Waser[4]) lerne, in ähnlicher Weise eine Priaposherme mit aufgerichtetem Phallos dargestellt, zu dessen Sperma ein Falter herankommt. Immisch zeigte in durchaus überzeugender Weise, daß es sich hier um Hexen in Faltergestalt handelt, die nach dem Sperma, dem Symbol der Lebenskraft, lüstern sind. Dazu stimmt aufs beste die Benennung des Nacht-

---

[1]) Gruppe, Mythol. 802 mit Anm.

[2]) Glotta 6, 193 ff. So schon längst A. de Gubernatis, Zoological Mythology, der Vol II, 213 (London 1872) den Schmetterling 'a phallical symbol' nennt.

[3]) Furtwängler, Vaseninschr. I, 222, Nr. 1684; Weicker, Seelenvogel 2, 4; Waser, Über die äußere Erscheinung der Seele, Arch. f. Religionswissensch., 1913, 16, 383; Immisch, a. a. O. 195; Pagenstecher, Eros u. Psyche, Abh. d. Heidelb. Ak. d. Wissensch., 1911, 5.

[4]) a. a. O. 384.

schmetterlings, ἡ φάλλαινα,[1]) die von φαλλός abgeleitet ist, wie θέαινα von θεός, λύκαινα von λύκος usw. Somit sah die älteste Volksphantasie in einer φάλλαινα einen geflügelten Phallos.[2]) Welch eine Entwicklung von diesem naiv-derben Phantasiegebild bis zur Gestaltung der Göttin Psyche mit den anmutigen Schmetterlingsflügeln und der Idealgestalt des zarten Faltermädchens!

Auch νεκύδαλ(λ)ος „Puppe des Seidenwurms"[3]) gehört in diesen Zusammenhang, wie sein erstes Kompositionsglied lehrt. Das zweite Glied deutete Schwyzer bei Waser[4]) mit ausdrücklicher Billigung von Immisch[5]) als Suffix unter dem Hinweis auf κορυδαλ(λ)ός zu κόρυς. Allein das kann ich nicht für richtig halten: ein Suffix -δαλλος ergibt sich hieraus nicht. Denn κορυδαλλός, κορυδαλλή, κορυδαλλίς unterscheidet sich einmal schon durch den Akzent; vor allem aber ist es keineswegs von κόρυς unmittelbar abgeleitet — da könnte doch nur *κορυθαλλός erwartet werden —, sondern vielmehr von κόρυδος, κορυδός „Haubenlerche, alauda cristata". νεκύδαλ(λ)ος wüßte ich somit nicht auf diesem Wege zu erklären. Ich möchte vielmehr darin ein echtes Kompositum erkennen; das zweite Glied *δάλος gehört zu ai. *daliḥ* „Motte".[6]) Die Wörter kommen naturgemäß weniger in unseren Literaturdenkmälern vor — ist doch ψυχή „Schmetterling" und νεκύδαλ(λ)ος recht spät erst bezeugt und zwar zuerst in einem fachwissenschaftlichen Werk —, trotzdem aber sind sie nicht isoliert, sondern gehören einer alt-idg. Sippe an: **del-* „spalten, abspalten", z. B. in gr. δαίδαλος, δαιδάλεος, δαιδάλλω, lat. *dolāre*, lit. *dalìs* „Teil", *dalýti* „teilen", lett. *dal'a* „Teil", russ. до́ля „Teil, Anteil, Los", ai. *dalam* „Stück", *dálati* „birst, sprengt auf", *dalayati* „macht aufspringen", und der *Wurm* oder die *Motte* ist also nach dem „Zernagen", „Anfressen, Anbohren" benannt, vgl. etwa τερηδών „Bohrwurm", lat. *tarmes* „Holzwurm", ai. *tarda-* „Insekt" zur Basis **ter-* „zerreiben, bohren" in τρύω, τείρω, lat. *tero*, abg. *tryti* oder ahd. *milwa*, nhd. *Milbe*, got. *malō*, aisl. *mǫlr*, abg. *molь* „Motte", ai. *malūka-* „best. Wurm" zum Stamme **mel-* in lat. *molo*, air. *melim*, got. *malan*, abg. *melją*, lit. *malu* „male".[7]) νεκύ-δαλος ist wörtlich also „Totenwurm", wenn ich mit meiner Deutung Recht habe, und es liegt somit eine ganz ähnlich

---

[1]) daher ital. *falena*, span. *falena*.

[2]) Dazu gehört die Vorstellung, daß der Phallos als Sitz der Lebenskraft galt, worüber Bethe, Rhein. Mus., NF. 1907, 62, 465 ff. zu vergleichen ist.

[3]) Aristot. Hist. An. 5, 19, 10; Athen. 352 F.

[4]) a. a. O. 385, Anm. 1.

[5]) Glotta 6, 205.

[6]) Gramm.

[7]) vgl. Verf., Reimwortbildungen S. 53, § 63.

abergläubische Auffassung dieser Wortbildung zugrunde, wie unserem *Totenkäfer* und *Holzkäfer*, den man die *Totenuhr* genannt hat, weil man sein Picken in morschem Holz mit dem Ticktack einer Uhr verglich.[1]) Dieser unheimliche Käfer wird mundartlich auch das *Erdschmiedlein* oder der *Dengelmann* genannt: hier hört man also aus dem Bohren des Insekts im mürben Holz ein feines Dengeln, ein Schmieden der Todessense, heraus.

Wenn *νεκύ-δᾶλος* mit zwei *λ* geschrieben wird, so dürfte darin allerdings der Einfluß von *l*-Suffixen, wie in dem genannten *κορυδαλλός* oder in *ἀνθύλλιον* : *ἄνθος*, *ἐπύλλιον* : *ἔπος* usw.[2]) vorliegen. Vielleicht kommt das sinnverwandte *χρυσαλλίς* „goldfarbene Puppe, Larve eines Schmetterlings" mit seinem Ausgang in Betracht. Auch dieses Wort ist meines Wissens etymologisch noch nicht gedeutet; ich glaube, das zweite Glied der Komposition, das wegen der Geminate schwerlich ein bloßes Sekundärsuffix wie *-υλλο-*, *-υλλιδ-* in *ἀκανθυλλίς* usw. sein wird,[3]) mit *ἠλεκάτη*, *ἠλακάτη* „Spindel, Spinnrocken, Winde, Haspel", hom. *τὰ ἠλάκατα* „Wolle auf der Spindel, Fäden, die aus der Spindel gezogen werden" enge verbinden zu dürfen. *-αλλίς* wird auf **-αλ-νο-* beruhen, und so haben wir eine kürzere, unerweiterte Form der alten Basis **ĕlĕ-* „drehen",[4]) vgl. namentlich *ὠλλόν· τὴν τοῦ βραχίονος καμπήν*, ai. *āṇíḥ* „Zapfen einer Achse". Das *-λλ-* wäre dann mit den bekannten Beispielen *παλλάς* „Mädchen" aus **παλεν-*, ahd. *folo* oder *ἐλλός* zu **ἐλεν-* in abg. *jelen-* „Hirsch" auf eine Linie zu setzen.[5]) Bemerkenswert ist, daß *χρυσαλλίς* ebenso wie *χρυσομηλολόνθιον* als Frauenname belegt ist.[6]) Wie homer. *τὰ ἠλάκατα* zeigt und auch ohne weiteres begreiflich ist, hatte sich aus der alten Grundbedeutung „Drehwerkzeug, Spindel, Haspel" im Griechischen der abgeleitete Sinn „Wolle, Flachs, Faden auf der Spindel oder der Haspel" entwickelt. So ist ja auch mit *ἄτρακτος* „Spindel", das zur Sippe von lat. *torqueo* gehört, und mit ai. *tarkúḥ* „Spindel" das abg. *trakъ* „Gurt, Band", apreuß. *tarkue* „Binderiemen" engstens verwandt. Ebenso kann lat. *colus* „Spinnrocken",

---

[1]) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, 1867, I, 144; O. Schwebel, Tod und ewiges Leben S. 125, Minden 1887.

[2]) s. Debrunner, Griech. Wortbildungslehre, 1917, S. 149 u. 164 f.

[3]) Auch bei Annahme von Dissimilation in einer Form **χρυσυλλίς* kommt man nicht auf *χρυσαλλίς*, dessen kurzes *-α-* auch nicht an das Suffix *-ālo-*, att. *-ηλο-* anzuknüpfen gestattet. Für das Sprachempfinden freilich mochte *χρυσαλλίς* wie der Typus *ἀκανθυλλίς* zu *ἀκανθίς* aufgefaßt werden: Die Endung empfand man als Suffix.

[4]) vgl. *ὠλένη*, lat. *ulna* „Ellenbogenknochen".

[5]) s. Brugmamm-Thumb, Gr. Gr. 486, § 59, 2.

[6]) s. Bechtel, Attische Frauennamen 89: dies gehört in dieselbe Gruppe mit Namen wie *Μέλιττα*, *Λαμπυρίς*, *Χρυσοδαίδαλτον*, s. o. S. 16.

das gleichfalls eigentlich „Drehwerkzeug“ bedeutete und mit griech. *πέλομαι, περιπλόμενος, κώληψ* „Kniekehle“, lit. *kelỹs* „Knie“ usw. zusammenzustellen ist, auch den Sinn „Faden Wolle“ [1]) haben. *χρυσαλλίς* ist also eigentlich das „goldene Gespinst“, vgl. noch *χρυσ-ηλάκατος.*[2]) *Chrysallion*[3]) meint die Pflanze, die wir „Flöhkraut“ nennen.

Mit der Neuverwendung von *ψυχή, ἡ πετομένη ψυχή* im Sinne von „Schmetterling“ muß ein alt-idg. Wort verdrängt worden sein; dies war wahrscheinlich ein Sprößling der alten Sippe, zu der unser *„Falter“* gehört: lat. *pāpilio*, franz. *papillon*, altitalien. *parpaglione*, venezian. *pavеğa*, trient. *pavela* „Nachtschmetterling“, ags. *fīfealde*, altschwed. *fiædhal*, neuisl. *fiðrildi*, ahd. *fīfaltra*, as. *fīfoldara*, altisl. *fīfrilde*, norw. *fivrelde*, nhd. *Feifalter, Zweifalter, Falter*, holländ. *vijfwouter*; wie man sieht, ist das Wort starken volksetymologischen Umbildungen ausgesetzt gewesen: im Holländischen wurde an *vijf* „fünf“ angeglichen, wie im nhd. *Zweifalter* an *zwei*; in isl. *fiðrildi*, aschwed. *fiædhal* scheint die Form für „Feder“[4]) neben Dissimilation des *f-f* in *f-ð* eine Rolle gespielt zu haben.[5]) Dagegen kann ich Falk und Torps Ansicht, die Basis **pel-* „falten“ in got. *falþan* usw., ai. *puṭati* „umhüllt“ liege in dem Wort vor, nicht billigen: das Falten der Flügel ist für den Schmetterling doch gewiß nicht bezeichnend! Viel richtiger knüpft Walde[6]) an die Formen *palpāre* „klopfen und streicheln, schmeichelnd liebkosen“, *palpitāre* „zucken“, *palpebra* „Augenlid“, *palpebratio* „Blinzeln“ an: die Begriffsbildung ist ausgegangen von dem taumelnden, ruckweisen Geflatter und dem zuckenden Gaukeln dieser Insekten: eine Weiterbildung von diesem idg. **pal-* „flattern, zucken“ stellt eben unser nhd. *flattern*, mhd. *vladeren, vledern*, ahd. *fledarôn*, holl. *fladderen* dar; nahe steht auch die Sippe von nhd. *Flitter, flittern* „sich hin- und herbewegen“, daraus weiter entwickelt „in flimmerndem, glitzerndem Glanze zucken“. Ein Tier, das gleichfalls seit alter Zeit in gespenstischem Rufe steht, hat seinen Namen eben daher: *Fledermaus*, ahd. *fledarmûs*, holländ. *vledermuis*, engl. *flittermouse*, norw. *flaggermus.*[7])

---

[1]) bei Seneca, Herc. Oet. 672 u. sonst.

[2]) bei Pindar, N. V, 36 u. sonst.

[3]) Plin. 25, 140.

[4]) aisl. *fjoðr* usw.

[5]) s. Falk u. Torp, Norw. et. Wb. 222.

[6]) Lat. Wb.² 561.

[7]) Man beachte den reimenden Ausgang *vespertīlio* : *papīlio.* Cf. alb. *fluturë* „Schmetterling“ zu *fluturoj* „fliege“ und rumän. *flútur(e)*, aromun. *flítură* „Schmetterling“, ital. *fiutola* „Art Nachtfalter“ zu rumän. *flútur* „flattern“; Puşcariu, Et. Wb. d. rum. Spr. 54. Ferner span. *borboleta* zu *borbolhar* „strudeln“, holländ. *vlinder* zu *vlinderen* „wegflattern“; Frank, Etym. Woordenboek 1910. Es gibt freilich auch Benennungen, die weniger poetischer Art sind: russ. мотылёкъ, мотылёчекъ „Schmetter-

Daß das Tier „fliegende, flatternde Maus“ genannt wurde, beweisen auch ags. *hrēaðemús*, russ. летучая мышь, franz. *chauve-souris*[1]); *Flederwisch* ist nach den Aussagen der Hexen einer der üblichsten Teufelsnamen, Fledermäuse sind oft nichts als Hexen; in Shakespeares Sommernachtstraum heißt es von den Elfen[2]):

Ihr kämpft um Flügel mit der Fledermaus
Zu Röcken für die kleine Elfenschar.

Mit unserem lat. *pāpilio*, germ. *Feifalter*, die beide mit intensivartiger Reduplikation gebildet sind und somit jenes huschende, zuckende Taumeln und Gaukeln der Schmetterlinge besonders scharf sprachlich zum Ausdruck bringen, ist wohl noch ein Faltername aus den arischen Sprachen zu verbinden, der das hohe Alter des Wortes weiter bezeugen hilft; ich meine neupers. *šāh parak*[3]) und *parvāna*[4]) „Nachtfalter“, pahl. *par-vānak.* Das npers. *-vāna-* ist ein Suffix, das sich auch in انگشتوانه *angišt-vāna* „Ofen“ und in دستوانه *dastvāna* „Armband“ findet.[5]) Np. *parak* geht demnach auf ein idg. **palaka-* zurück. *Parvāna* ist häufiger neupersischer Frauenname: die *Parvāna Hānum* ist also eine *Madame Butterfly.*

Nicht nur als Seele wird der Schmetterling gedacht, sondern als Gespenst und Dämon, dessen Erscheinen meistens nichts Gutes bringt: Hexen, Zwerge, Elbe, Maren — wie sie alle heißen, die einstigen Totendämonen, sie können sämtlich in Schmetterlingsgestalt erscheinen, und eben in diesem Glauben liegt wieder ein starker Beweis, daß jene Wesen nicht Personifikationen irgendwelcher Naturerscheinungen ursprünglich waren, sondern mit dem Seelenglauben und den Vorstellungen vom Tode zusammenhängen (s. o. S. 66). In der Oberpfalz heißt man einen grauen Nachtfalter *Totenvogel*, wie sonst Eule und Kautz genannt werden, vor allem fürchtet man die Falter als Bringer von Fieber und Pest. Erscheinen weiße Schmetterlinge in großen

---

ling“, das nach Schrader, Reallex. 725, zu мотылъ „Mist“ gehört. Dazu rezitiere ich die schalkhaften Verse v. Liliencrons (Werke VII, 209):

Schmetterling, du reizend Ding,
Wie hold du bist,
Heute fand ich dich, ja fand ich dich,
Ich fand dich auf — dem Mist!

Vgl. poln. *motyl, motyliczka,* čech. *motyl* „Schmetterling“, kroat. *metulj.*

1) Falk u. Torp, Norw. et. Wb. 232.

2) II, 2.

3) شاه پرك

4) پروانه

5) s. P. Horn, Gr. Ir. Phil. I, 2, 187.

Massen, so glaubt man in der Lausitz, es gebe Teuerung, fliegt ein Nachtfalter ins Zimmer, dann fassen ihn die Wenden als Hexe auf und töten ihn,[1] flattert ein Nachtschmetterling ums Licht, so sagt man in Litauen, es werde jemand sterben.[2] Hexen erscheinen gern als Schmetterlinge,[3] und mit dem Wort *„Hexe“* wird im Inntal geradezu ein Nachtschmetterling bezeichnet.[4] In den Prozeßakten der Hexen spielen Falter und Schmetterlinge eine traurige Rolle.[5] „Wenn man im Frühling zuerst einen weißen Schmetterling sieht, so bedeutet dies Glück in Geldsachen, wenn einen grauen, Unglück, oder jenes bedeutet den Tod oder anderes Unglück; sieht man zuerst einen roten, so bekommt man Augenschmerzen, wenn einen gelben, so hat man Glück oder steht bald Gevatter. Viele weiße Schmetterlinge deuten auf Teuerung oder Seuche, viele fremde Schmetterlinge auf fremde Kriegsvölker. Will man in der Lotterie gewinnen, so fängt man vor Georgi einen weißen Schmetterling mit der bloßen Hand; die zu dem Datum hinzugesetzte Zahl seiner Flecken gibt die Glücksnummer“.[6] Eine besonders unheimliche Rolle spielt im Volksglauben der *„Totenkopf“*, der bekanntlich wegen eines Fleckens auf dem Halsschild so genannt wird: er gilt als Todesdämon und Todesprophet.[7]

Auch sprachlich spiegeln sich solche Anschauungen in auffallenden Bedeutungswandlungen wieder: der Schmetterling heißt im Russischen ба́бочка, also „alte Frau“, wie der Schwede dafür *käringsjäl* „Altweiberseele“ sagt; *jazibaba* „stark behaarte Raupe“[8] bedeutet im Kleinrussischen auch „Hexe“, ebenso altčech. *ježě* 'lamia', *ježěnka, ježinka,* čech. dial. *jezinka* „Waldfrau, bösartiges Weib“, poln. *jędza* „Furie, böses Weib, Hexe“, dial. *jędza-baba* „Hexe“, und *veša* ist im Slovenischen „Irrlicht, Hexe und Schmetterling“. Den Hexen sagte der deutsche Landmann nach, daß sie es auf seine Milch und Butter abgesehen hätten und gar die Milch frisch vom Euter der Kühe wegtränken. Daher kommt die Auffassung der hexenhaften Schmetterlinge als *Molkendieb, Milchdieb, Butterlecker, Molkentöwer, Buttervogel, Butterfliege,*[9] holländ. *boterschijte,* engl. *butterfly.*[10] *Schmetten,*

---

1) Knortz, Die Insekten 137.

2) Grimm, Mythol.⁴ 247.

3) Wuttke-Meyer, Deutscher Volksaberglaube³, S. 160 u. 273.

4) Grimm, D. Wb. IV, II, Sp. 1300, s. v. Hexe Nr. 4.

5) s. Soldau-Heppe-Bauer, Gesch. d. Hexenprozesse³ I, 201 u. 291.

6) Wuttke-Meyer, a. a. O. 205 f.

7) Kopf, Tierorakel u. Orakeltiere, 1888, S. 204, wo noch weiteres Material.

8) s. Berneker, Slav. et. Wb. 268.

9) L. Günther, Rotwelsch d. deutschen Gauner, 1905, 70.

10) Nach A. v. Edlinger, Erklärung der Tiernamen, 1886, 96, bedeutet auch mongol. *chula-chaitsi* „Wasserjungfrau“ eigentlich „Rahmdieb“.

Schmant[1]) ist ein dialektischer Ausdruck für „Sahne“ oder „Milchrahm“; *Schmetterling*, *Schmettenling* ist also ganz dasselbe wie *Schmantlecker*, wie man den Falter auch nennt. Nach dem Bericht von Schottländern soll einst in Ontario ein blauer Falter auf eine Farm geflogen sein, und seit der Zeit konnte man keine Butter mehr erhalten. Eine alte Irländerin, die mit niemand verkehrte und nie in die Kirche ging, blieb allein von den Leuten ruhig über diesen Zauber. Mit einem nassen Handtuch gelang es nach drei Wochen einem Butterhändler, jenen bösen blauen Falter zu töten: da wurde die alte Irin in der Nähe ihrer Hütte gleichfalls tot aufgefunden.[2]) Diese Geschichte ist eine treffliche Illustration für die Etymologie unseres „Schmetterling“. Butter ist ebenfalls ein Symbol von Lebenskraft, wie das Sperma, nach dem wir die *ψυχή* lüstern fanden: so wird sich dieser Glaube verstehen lassen.[3])

Die böhmische *Murawa* nimmt gern die Gestalt eines Nachtschmetterlings an, um Schlafende anzufliegen,[4]) besonders wenn es regnet; während des Sonnenscheins soll die *Murawa* als grauer Falter umherschwirren und Schaden stiften:[5]) *Murawa* aber ist eng verwandt mit unseren *Maren*, ahd. *mara*, russ. мора „Mar“, abg. *mora* „Hexe“, die wir oben S. 69 mit der Sippe von lat. *Mors* verbunden haben. Es geht auf dieselbe Vorstellung zurück, wenn der *Nachttoggeli*, *Doggeli*, wie man in der Schweiz den Druckgeist und Alb meistens nennt (o. S. 70), ebensooft als Elb wie als Schmetterling erscheint:[6]) der Schmetterling *Toggeli* ist zugleich ein Druckgeist. Erdmännlein nehmen gleichfalls Faltergestalt an: so soll einst auf Tübingen ein

---

[1]) Das Wort ist čech. *šmant* „Milchrahm“, vgl. den Namen *Smetana*.

[2]) Journal of Americ. Folk-lore VI bei Knortz, a. a. O. S. 140.

[3]) Ähnliches wird bekanntlich der Nachtschwalbe, diesem eulenartigen Gespenstervogel, nachgesagt, wie ja schon sein volkstümlicher Name *Ziegenmelker* lehrt: er soll Kühe und Ziegen ausmelken und die Milch versiegen machen; fliegt er einem Schlafenden über die Augen, dann raubt er ihm das Augenlicht. In Preußen hält man ihn für eine Hexe in Vogelgestalt. Auch romanische Benennungen dieses Nachtvogels beweisen den Aberglauben, der ihn umgibt: rumän. *păpăludă* „Ziegenmelker“ kann nicht von *paparudă* „Schreckgestalt, Gespenst“ gesondert werden, ähnlich kann parmign. *fadabil* Ziegenmelker“ nicht von ital. *fata*, span. *hada*, frz. *fée* usw. getrennt werden (vgl. Suolahti, Vogelnamen 20; Riegler, W. u. S. 4, 173). Wegen der Eule vgl. man nur lat. *striga* „Hexe“ zu *strix* „Ohreule“; im Romanischen (ital. *strega*, rumän. *strigă*, venez. *striga*, afrz. *estrie*, ptg. *estria*) steht das Wort in voller Blüte. Erwähnt sei auch frz. *fresaie*, gask. *brezage* „Schleiereule“ aus *praesāga* (Meyer-Lübke, Rom. et. Wb. 503).

[4]) Veckenstedt, Wendische Sagen 135, Nr. 15.

[5]) Laistner, Nebelsagen 336.

[6]) Laistner, Sphinx I, 270; Rochholz, Aargausagen 1, 347.

ganzer Schwarm zugeflogen sein,[1] und aus der Schweiz werden ebenso Sagen von schmetterlingsgestaltigen Bergmännchen berichtet.[2] Logudores. *fagefarina* „Schmetterling“ enthält im ersten Glied *facere* 'zaubern' z. B. in prov. *fachilha* „Zauberei“ usw.[3] Nach SCHMELLER[4] ist *Schrat, Schratele* geradezu ein Ausdruck für „Schmetterling“.[5] Einen Alp in Menschengestalt erkennt man an den zusammengewachsenen Augenbrauen, welche die Volksphantasie mit einem Falter vergleicht; wollen solche unheimlichen Wesen schaden, dann fliegt aus den Augenbrauen ein kleiner weißer Schmetterling und drückt den Schläfer.[6] Neben italien. *farfalla, farfalleta* „Schmetterling“ steht *farfarello* in der Bedeutung „Poltergeist, Kobold“, s. schon SCHMELLER, Bayr. Wb. II, 611.

Auch aus dem griechischen Altertum lassen sich hier wieder eine Reihe Parallelen anfügen. Der griechische Name für „Druckgeist“ ist *ἐφιάλτης* und *ἠπίαλος*: dazu gehört engstens *ἠπίολος* und *ἠπιόλης· ὁ περὶ τὸν λύχνον πετόμενος.*[7] Die griechischen Worte verbindet man mit lat. *vappo* 'animal est volans, quod vulgo animas vocant'.[8] Aus dem Germanischen scheinen einige Worte verwandt zu sein, die sich mit Abkömmlingen des Stammes **u̯ebh-* „weben“ vermengt haben, z. B. aisl. *váfa* „baumeln, schweben“, *vafla* „wackeln“, *vafra* „sich unstet hin- und herbewegen“. Nun bedeutet *ἠπίαλος* auch „Fieber“, und somit haben wir hier treffliche Belege für den alten Glauben vom Krankheit-bringenden Seelenschmetterling; BOISACQS Zweifel, die sich nur auf diese semasiologische Fragen erstrecken,

---

[1] MEIER, Deutsche Sagen aus Schwaben 63.

[2] s. LAISTNER, Nebelsagen 183, wo noch weitere Literatur verzeichnet ist.

[3] MEYER-LÜBKE, Rom. et. Wb. 235. Für das zweite Glied vgl. das Kinderwort *Milimaler*, SCHMELLER, Bayr. Wb. 1588.

[4] Bayr. Wb. II, 611.

[5] Nach A. v. EDLINGER (Tiernamen 1886, S. 96) bedeutet in der Sprache der Eskimo *torngaviak* „Schmetterling“ eigentlich „böser Geist“; auch die seltsame baskische Benennung für Schmetterling *astoaren arima* wörtlich „Seele des Esels“ deutet darauf, daß man in den Faltern Seelen und Geister erblickte. Nach GRIMM, Mythol.[4], sollen die Iren den Schmetterling *anman dé* „Seele Gottes“ nennen; dies kann ich zwar nicht belegen, aber ich finde bei MACLEOD and DEWAR, A Diction. of the Gael. Lang., 1901, 652, die Komposita neuir. *dearbadan-dé, eunan-dé, teine-dé, dealan-dé, dealbhan-dé,* die wegen des zweiten Kompositionsglieds *dé,* dem Genitiv von *dia* „Gott“, wenigstens eine abergläubische Scheu der Iren vor dem Schmetterling erweisen. O'NEILL LANE, English-Irish Diction. 1904, 82 bringt für „Schmetterling“ die Ausdrücke *féileasán, daán-Dé, pailleasán.* Im Cymrischen heißt „Schmetterling“ ähnlich *gloyn Duw.*

[6] P. HERRMANN, Dtsch. Mythol. 26 f.

[7] Aristot. an. nat. 605 b, 14; s. BOISACQ, Dict. ét. 397; IMMISCH, a. a. O. 193.

[8] s. MARX zu Lucil. 1358; WALDE, Lat. et. Wb.[2] 807.

sind nicht berechtigt. Man hat denn auch schon weitere Belege gesammelt: BUGGE[1]) verweist auf lit. *drugỹs* „Fieber“ und zugleich „Schmetterling“, oder wie KURSCHAT[2]) angibt, „Fiebervogel, eine Schmetterlingsart, Tagfalter“. Ebenso verwies BUGGE auf alb. *έθεzε* „Lichtmotte“, das ganz augenscheinlich zu *eϑe* f. „Fieber“ gehört.

Der Scholiast zu Nikanders Ther. 764 lehrt uns, daß die späteren Griechen den Nachtschmetterling *ψῶρα* „Krätze“ nannten: *τὸ ζῷον καλεῖται κρανοκολάπτης, φαλαίνῃ δ' ἐστὶν ὅμοιον, ἣν φάλαιναν νῦν ψῶραν καλοῦσιν.* Man glaubte vermutlich, durch Abstäuben des Flügelstaubes bringe der Falter diese Hautkrankheit.[3]) —

„Hier unten lauert, ob's wie Phosphor gleißt:
Das ist das Seelchen, Psyche mit den Flügeln;
Die rupft ihr aus, so ist's ein garstiger Wurm;
Mit meinem Stempel will ich sie besiegeln,
Dann fort mit ihr im Feuerwirbelsturm“.

So spricht Mephistopheles zu den Lemuren.[4]) Wir können also an die Betrachtung der Schmetterlinge ohne weiteres Fälle anreihen, in denen andere Insekten als Dämonen aufgefaßt werden. Denn GOETHES Wort:

Die Raupe schon, die Chrysalide deutet
Den künftigen, bunten Schmetterling

gilt auch in unserem Zusammenhang. Wir wollen zunächst die Vorstufe des Schmetterlings, die Puppe, betrachten. Es ist auffallend und dürfte durch unseren Gedankengang erst recht verständlich geworden sein, daß *ἡ νύμφη* ein Ausdruck für die Puppe von Insekten, von Motten, Bienen usw. ist.[5]) Auch eine noch unentwickelte junge Biene oder Wespe wird *νύμφη* genannt.[6]) Eine andere Bezeichnung für „Nymphen“ ist bekanntlich *κόρη*: man denke nur an *Νύμφαι κοῦραι Διός*, an die *ἐνάλιοι κόραι* „Wassernixen“[7]) und vor allem an die *κόρη* selbst, wie Persephone in Attika ja ganz allgemein genannt wird: sogar *κόρη* ist, wie *νύμφη*, ein Name für Puppe von Insekten gewesen.[8]) Andrerseits ist nicht nur *Κόρη*, sondern auch *Νύμφη* oft gebrauchter Name Demeters.[9])

---

1) BB. 18, 196.
2) Wb. d. lit. Sprache 95.
3) s. IMMISCH, a. a. O. 194.
4) Faust II. Teil, Grablegungsszene.
5) vgl. Anth. P. 6, 274.
6) Aristot. Hist. an. 5. 19. 8, 23, 3.
7) Arist. Thesm. 325, vgl. nhd. *Wasserjungfer* „Libelle“.
8) Plat. Phaedr. 230 B.
9) z. B. Eur. Rhes. 963.

νύμφα ist ins Lateinische auch in der Bedeutung „Insektenpuppe“ entlehnt worden: *nympha* in diesem Sinne ist bei Plin. 11, 48 und 71 belegt. Ebenso bedeutet franz. *nymphe* nicht nur „junges Mädchen“, sondern auch „Insektenpuppe“. Man hat sicher nicht bloß an die Verhüllung der Bräute mit dem Schleier zu denken, wenngleich dies später so erklärt worden sein mag, sondern die Wortverwendung hängt zusammen mit dem Glauben an Gespenster, Dämonen und „elbische“ Wesen — und das waren einst ja auch Nymphen —, die in Schmetterlingsgestalt umherflattern. In lat. *larva* ist die Bedeutung „Insektenhülle“ allerdings jung; im Lateinischen bedeutet *larva* nur „Geist, Gespenst, Maske“, auch „Gerippe“, *larvātus* „behext“, *larveus* „maskiert“. Aber daß man überhaupt zu dieser Bedeutung von Insektenlarve als dem „maskierten“ Insekt gelangte, beruht wohl auf Einflüssen des Volksglaubens. Eine sicherere Parallele zu der Doppelbedeutung von *νύμφη* ist jedenfalls die althochd. Glosse *alba*: ‘locusta quae nondum volavit’. Dieses *alba* ist nämlich mit *Alp* identisch, und Nymphen können mit den german. Elbinnen ohne weiteres verglichen werden. Norw. *aame* „Kohlraupe, Made, Larve“, mnd. *amel, emel* „Engerling, Kornwurm, Blattlaus, Larve“ hat[1]) sich mit einem **alfa* „Alp“ gemengt, wodurch die norw. Dialektformen *ølma, alma* erzeugt wurden; denn noch im älteren Dänischen erscheint *Elben* im Sinne von „kriechende Larven, Puppen, fliegende Insekten“.[2]) Wem auch diese Analogien noch nicht unsere Auffassung von gr. *νύμφη* genug festigen, der lese ein griechisches Zeugnis selbst: Porphy. antr. nymph. 18 = S. 69 N sagt ausdrücklich: *νύμφαις ταῖς ψυχαῖς, ἃς ἰδίως μελίσσους οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν.* In diesem Zusammenhang wird eine Sophoklesstelle zitiert[3]):

βομβεῖ δὲ νεκρῶν σμῆνος ἔρχεταί τ' ἄνω.

Erst in diesem Zusammenhang dürfte sich der Glaube der Neugriechen, daß sich Dämonen tummeln, wo Seidenraupen gezogen werden, richtig verstehen lassen, worüber B. Schmidt[4]) vergebens nachdachte: nicht weil „diese Tiere leicht erkranken“, wie er vermutet, sondern weil sie selbst Dämonen sind und Dämonen ihre Gestalt annehmen, ist es an solchen Stellen nicht geheuer.[5])

---

[1]) nach Falk u. Torp, Norw. et. Wb. 5.

[2]) Falk u. Torp, a. a. O.

[3]) frgm. 794 N.

[4]) Volksl. d. Neugr., S. 93.

[5]) Unrichtig schließt v. Wilamowitz, Ilias u. Homer 109, Anm. 1, aus der Bezeichnung *νύμφαι* für „Motten“, die Griechen hätten diese Insekten also gern gehabt.

Hierher gehört denn auch die Geschichte des Wortes „Puppe“, mlat. *pūpa* „Insektenhülle“, das von lat. *pūpa* „kleines Wesen, Puppe als Spielzeug“ stammt: aber klassisch-lateinisch ist diese Bedeutung von Insektenpuppe noch nicht, ebensowenig wie bei *lārua, larva.* Man sieht in der spät entwickelten Bedeutung eine Nachahmung von *nympha* mit seinem Doppelsinn.[1]) Das ist aber nicht recht glaublich, weil *nympha* im Lateinischen — und nur dies kann doch hier in Betracht kommen — lediglich „Insektenhülle“ und „Nymphe“, aber nicht „kleines Mädchen“ bedeutet. *nympha* Ovid her. 1, 27 „Braut, neuvermählte Ehefrau“ ist ganz vereinzelt und also selten gebrauchtes Fremdwort: vor allem aber ist *nympha*[2]) doch keine *pūpa*, kein „kleines Mädchen“! Weshalb sollte man darnach *pūpa* in der neuen Bedeutung gebraucht haben? Da hätte man *nupta* oder ein ähnliches Wort nehmen müssen, aber nicht *pūpa*, bei der das Bild von der „verhüllten Braut“ [3]) doch keinen Sinn mehr gibt.

Wenn also in *pūpa* nur der Begriff des kleinen Mädchens ausschlaggebend gewesen sein kann, so liegt es viel näher an jenen Glauben, daß Zwerge und Erdmännlein in Insektengestalt auftreten, anzuknüpfen. Denn alle Elben stellt der Volksglauben sich klein vor. „Die Begriffe *kobold, zwerg, däumling, puppe* und *götze* gehen vielfach ineinander über“,[4]) sagt schon Grimm. Er verweist auf eine Stelle Conrads von Würzburg MS. 2, 206 a: *mir ist ein lôser hoveschalk als ein kobolt von buhse.* Ebenso ist in mittelalterlichen Texten von einem '*holzin bischof*' die Rede, woraus man folgern darf, daß man kleine Zwergfiguren schnitzte und als Spielzeug benutzte; schon Grimm, a. a O. macht mit Recht auf die *Nußknacker* aufmerksam.[5]) Ich erinnere an nhd. *Docke,* mhd. *docke* „Spielpuppe, junges Mädchen, „Bund, walzenförmiges Stück“, aisl. *dokka* „Mädchen, Ständer, Bündel“, norw. *dukke* „Puppe, Spielzeug in Menschengestalt, Fadenbündel, kurze Säule“, mnd. *docke* „Spielpuppe, runder Pfosten, Strohbündel“, nd. *dütje* „Fadenbündel“, fries. *doetge* „kleines Mädchen“ [6]): hier scheint mir der Ausgangspunkt für die Bezeichnung der Insektenhülle als *pūpa* gewesen zu sein. Aber es dürfte sich nicht um den einfachen Vergleich der Insektenpuppe mit dem viel zu großen Kinderspielzeug handeln, sondern man verglich sie mit jenen kleinen Holzidolen, die man in roher Schnitzarbeit im

---

[1]) so Falk u. Torp, Et. Wb. 858.

[2]) und selbst wenn wir auf das Griechische zurückgehen, νύμφη.

[3]) Falk u. Torp, a. a. O.

[4]) Mythol.[4] 414.

[5]) Man vgl. auch Meringer, IF. 17, 159; 18, 277; 19, 444 ff.; 21, 296 ff. über Verehrung von Pflöcken als Idolen.

[6]) s. Falk u. Torp, Norw. et. Wb. 164.

Hause stehen hatte. Auch erinnere man sich an die Zauberpuppen: ein aus Wachs geknetetes Bild spielte im Schadenzauber bekanntlich eine große Rolle; durchbohrte man die Puppe mit einer Nadel, so zauberte man auf dem Wege einer symbolischen Analogiehandlung dem Widersacher, den die Puppe darstellen mußte, alles mögliche Leid an. Einer solch kleinen, nur roh ausgeführten Puppe gleicht denn auch das verpuppte Insekt mit dem plumpen Kopf, dem selbst die Augen nicht fehlen, und dem länglichen Rumpf außerordentlich: daher sah man etwas Dämonisches in ihm.

Für die Römer ist vor allem an die wollenen kleinen Puppen zu erinnern, die sie bei dem Geisterfest der Saturnalien an die *compita* hingen. [1])

Wer sich solche Bräuche vorstellt, der versteht, warum man Insektenpuppen später *pūpae* nannte. Endlich sei noch auf die dänischen *dragedukker* aufmerksam gemacht, worunter man eine kleine Zauberpuppe aus Alraunwurzel versteht;[2]) im Norwegischen bedeutet das Wort einen Hausgeist oder Kobold, der dem Hause Glück und Segen bringt: an solche Gebilde des Volksglaubens, an solche Volksbräuche hat zu denken, wer die Bedeutungsentwicklung der Insektenpuppe richtig verstehen will.

Lat. *pūpus* „Kind, Kleines“, *pūpa* „Mädchen, Puppe“ ist eine reduplizierte Koseform der Kinderstube und mit der Sippe von *pūbēs*, *puer* stammverwandt. Ganz unrichtig ist die Annahme,[3]) *pūpa* sei mit **puppa* „Brustwarze“ in roman. *poppa* identisch und ein onomatopoetisches Gebilde, aus der Nachahmung des schmatzenden Säuglings entstanden; noch falscher ist Gröbers Meinung, auch *pūpilla* „Pupille“ sei eigentlich Wärzchen im Auge.[4]) Daß man den Augenstern mit einem „Mädchen, Püppchen“ verglich und vergleicht, ist eine weitverbreitete Anschauung. Wie lat. *pūpilla* „Mädchen, Waise“[5]) und „Augenstern“, *pūpula* „Mädchen, Püppchen“ und „Augenstern, Pupille, Augapfel“ besagen, so verhalten sich die Bedeutungen von *κόρη* „Mädchen“ und „Pupille“. Dieselbe doppelte Bedeutung hat auch *γλήνη* „Pupille, Augenstern, Augapfel“, aber homer. *κακὴ γλήνη* „feige Dirne, Memme, Püppchen“;

---

[1]) s. Macrob. Sat. 1, 7, 28ff.; s. dazu Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, 1901, 112f.

[2]) s. dazu Feilberg, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde 10, 420; Kahle, Neue Jahrbücher, 1905, 15, 721, wo das Wort für Holberg belegt ist; Falk u. Torp, Norw. et. Wb. 151.

[3]) Stolz, IF. 15, 62.

[4]) Afl. Lex. IV, 453.

[5]) Über romanische Formen, die aber nichts in der Sache helfen können, s. Meyer-Lübke, Rom. et. Wb. 513.

schon früher habe ich[1]) auf ai. *kanīnikā*[2]) „Mädchen" und „Augenstern" aufmerksam gemacht.[3]) Im Bretonischen sagt man *māb tagad* 'la prunelle',[4]) im Cymrischen, wie ich hinzufüge, neben *canwyll llygad* 'lumen oculi' auch *mab lygad* 'filius oculi', und im Spanischen läßt sich *niña* „Augapfel" nicht von *niño* „Kind", altitalien. *ninna* „Mädchen", italien. *ninnolo* „Spielzeug" trennen.[5]) Im Arabischen nennt man die Pupille ebenfalls انسان آلعين *insān ulʿain* „Kind des Auges", wie man hebr. neben אִישׁוֹן „Männchen" = Pupille auch בַּת עַיִן „Tochter des Auges" für „Augenstern" sagt, und indones. *anak-anak* soll dasselbe bedeuten.[6]) Bei den persischen Dichtern wird der „Mann" oder das „Männchen des Auges" — *mardum*, *mardumak i čašm* — öfter genannt zur Bezeichnung der Pupille. Als Belege genügen zwei Stellen aus *Ḫāfiẓ*[7]):

می‌خورد خون دلم مردمکِ چشم

„Mein Herzblut trinkt das 'Augenmännchen'", oder[8]):

مردم چشمِ مرا از تو حیا می‌آید

„Der Mann in meinem Auge scheint sich vor dir zu schämen". Daß dies einfach Nachahmung des arabischen Ausdrucks sei, was L. Spitzer gar für jenes indones. *anak-anak* „Pupille" erwägt, ist angesichts jener anderen Parallelen aus indogermanischen Sprachen wenig glaublich. Einen weiteren schönen Beleg in *J̌āmis Jūsuf u Zuleiḫā*, gebe ich nach der Übersetzung v. Rosenzweigs, S. 25:

Was in dem Aug' „der Mensch des Auges" heißt,
Das ist der Weltenmensch Sultan Husseïn.

Auf welcher Anschauung dieser Ausdruck vom Mädchen im Auge beruht, und wie er sich zu den Redensarten *„lieb wie sein Augenstern"*, *„etwas hüten wie seinen Augapfel"* verhält, das haben wir hier nicht zu untersuchen — genug, daß lat. *pūpilla* auch zum Sinne „Augen-

---

[1]) KZ. 45, 197 A, vgl. noch oberd. *Kindl* „Augapfel".

[2]) AV. 4, 20, 3.

[3]) Neues Material bringen soeben Schuchardt, Abh. d. preuß. Ak. 1917, 156 ff. und Leo Spitzer, Literaturbl. f. germ.-rom. Phil. 1917, Nr. 9. 10, Sp. 326; vgl. auch Zauner, Rom. Forsch. 14, 366 und Weise, Ästhet. d. deutsch. Sprache, 1903, 101.

[4]) nach V. Henry, Lexique étym. du breton moderne, 1900, 193.

[5]) s. Meyer-Lübke, Rom. et. Wb. 430.

[6]) Leo Spitzer, a. a. O.

[7]) ed. Brockhaus, Nr. 416, S. 22, V. 7.

[8]) ebd. Nr. 252, S. 173.

stern" nur von der Ausgangsbedeutung *pūpilla* „kleines Mädchen" gekommen ist.[1])

Zu derselben Sippe von *pūbēs* und *puer*, zu der mit gebrochener Reduplikation das Lallwort *pūpa*, *pūpus* gehört, tritt aber auch ein Zwergname: lat. *pūmilus, pūmilio* „Zwerg".[2]) Man wollte Entlehnung aus gr. *Πυγμαλίων* annehmen; dies aber ist lautlich und sachlich unwahrscheinlich: lautlich, weil wegen praenest. *poumilionum* „der Zwerge"[3]) das Verklingen des *-g-* von *πυγμ-* für so alte Zeit seine Bedenken hat,[4]) sachlich, weil *Πυγμαλίων* eine ganz persönlich gedachte Sagengestalt ist, vgl. Vergil, Aen. I, 347:

sed regna Tyri germanus habebat
Pygmalion, scelere ante alios immanior omnes.

Mag die Sagenforschung auch feststellen, daß *Πυγμαλίων* enge mit *Πυγμαίων* verwandt sei,[5]) und daß diese beiden Kultnamen weiter mit den Pygmaien zusammenhängen, so ist es doch undenkbar, daß von einem individuellen, wenn auch sagenhaften Königsnamen das lateinische Wort abgeleitet sei. *pūmilio* kommt bei Lucr. 4, 1154 von einer kleinen Frau vor und wird von kleinen Hühnern, von Gewächsen, Zwergplatanen usw. gesagt; alles deutet auf die Grundbedeutung „klein, winzig". Auch hat man gegenüber dem Lehnwort *nānus* = gr. *νάννος, νᾶνος pūmilio* für das echt lateinische Wort empfunden.[6]) Somit bleibt es dabei, daß dies Wort „der Kleine" bedeutet und zu *puer, pūtus*, osk. *puklo-* „Kind", ai. *putráḥ* „Sohn, Kind" usw. dem Stamme nach gehört. Den Ausgang vergleicht Walde a. a. O. mit mir. *umal* „Enkel", das sicher von *humil* „demütig"[7]) der Bedeutung

[1]) Angemerkt sei wenigstens, daß Hexen kein „Mädchen" im Auge haben, und daß ihr Buhle, der Teufel, statt dessen ihnen eine Kröte gleichsam als Wappen in den Stern des linken Auges zeichnet (J. Grimm, Mythol.[4] 898): daran sind sie zu erkennen. Wie also, wenn in dem „Mädchen" die Seele aufgefaßt worden wäre, weil Hexen eben dem Gottseibeiuns diese überlassen haben? wenn diese *pūpilla* nichts anderes ursprünglich gewesen wäre als das, was die Nordländer *Fylgja*, bzw. *Hamingja*, die Griechen *εἴδωλον*, die Iranier *Fravaši-*, die Perser *Fervēr*, die alten Ägypter *Ka* und und unsere Vorfahren *scēma* „dämonisches Schattenbild" (s. oben S. 20) nennen, jenes andere Ich, das beim Tode erst den Menschen verläßt? Denn ein Spiegelbild ist die Gestalt in der Pupille doch ebenfalls. Was man bis jetzt sachlich zur Erklärung der *pūpilla* vorgebracht hat, genügt keineswegs, weil man unhistorisch vom heutigen Gefühl aus herumrät.

[2]) s. Solmsen, Stud. 95 f.; Walde, Wb.[2] 625.

[3]) CIL. XIV, 4110.

[4]) s. Walde, a. a. O. 625.

[5]) Berger, MSL. 4, 347.

[6]) Gell. n. A. 16, 7, 10; 19, 13, 2.

[7]) = lat. *humilis.*

wegen getrennt werden muß: Das *lo*-Suffix der Heischeform **poumilo-* ist deminutivisch. Als die „Kleinen" sind die Zwerge ja oft bezeichnet; auch das stammverwandte *pusillus* kann man mit „zwergenhaft" übersetzen, und besonders bekannt sind die Sagen vom *Däumling*, die sich sprachlich spiegeln in den Formen *πυγμαῖος* : *πυγμή* „Faust", *δάκτυλος Ἰδαῖος* : *δάκτυλος* „Finger", apreuß. *parstuck* „Zwerg" : lit. *pirsztas* „Finger", čech. *pidimuž*, *pidimužik* „Zwerg" : *piditi* „messe mit der Spanne".[1]) Die *Κουρῆτες*, die als Diener des idäischen Zeus genannt werden, dürften den *Δάκτυλοι Ἰδαῖοι* nahe stehen und von *κόρος*, *κόρη* ihren Namen haben. Schwed. *pyssling* „Knirps, Kobold, Zwerg", altdän. *pusling* „Gespenst, Kobold", jetzt „Wicht, Zwerg" ist von altdän. *pusil*, schwed. *pys* „kleiner Junge", as. *pūsilīn* „Knäblein" — die mit lat. *pusillus* nicht verwandt sein können — nicht zu trennen.[2]) Im Zigeunerischen heißt „Zwerg" *čignomanuš* „kleiner Mensch". Diese Ausführungen dürften genügen, um den Bedeutungswandel von *κόρη*, *νύμφη* und *pūpa* im Sinne von Schmetterlingspuppe zu erläutern.

Eine analoge Bedeutungsentwicklung bietet uns das Slavische: kleinruss. *kupálo* oder *kupajlo* ist eine Puppe aus Stroh, die beim Ивáна-купáля, dem Johannisfest, verbrannt wurde: *kupáuka* aber bedeutet „Johanniswürmchen".[3])

Ein weiteres, interessantes Wort für „Insektenpuppe" hat Immisch in dem mehrfach zitierten Aufsatz, Glotta 6, 198 ff. besprochen: Hesych glossiert *σκῆν, οἱ τινὲς μὲν ψυχήν, τινὲς δὲ φάλαιναν* . *σκῆνος* bedeutet „Körper als Gefäß oder Gehäuse der Seele, auch Leichnam", somit war *σκήν(ωμα)* wohl „Puppe", wofür auch das Verbum *διασκηνίπτω* „aufbeißen"[4]) spricht. Aus dem Sinn von „Puppe" hat sich dann „Falter" allgemein entwickelt, und Immisch hat die Verwandtschaft von *σκήνωμα, σκῆνος* mit *σκηνή* sehr glücklich durch den Vergleich von *papilio* „Schmetterling" mit *papilio* „Zelt", *Pavillon* beleuchtet.[5])

Daß die Schmetterlingsraupe ebenfalls als von dämonischer Natur galt, hat längst Grimm[6]) erwiesen: man nennt sie *Teufelskatze*, in Graubünden *baluise*, in der Schweiz *palause*, Namen, die Gespenster und Dämonen bezeichnen.[7]) *Retzel*, *Rettele* ist eine dialektische Reim-

---

[1]) schon bei Grimm, Mythol.[4] 372.

[2]) Falk u. Torp, Norw. et. Wb. 860.

[3]) Berneker, Slav. et. Wb. 600.

[4]) von Schlangeneiern gesagt (Nikand. Ther. 193).

[5]) a. a. O. 201.

[6]) Mythol.[4] 898, Anm. 2.

[7]) Vgl. den *Bilwis*, Golther, Handb. 158; R. M Meyer, Altgerm. Religionsgesch. 131; de la Saussaye, The Religion of the Teutons 322.

wortbildung[1]) zu *Schretzel, Schrettele, Schrat* und als Name von Hausgeistern und gespenstischen Seelen belegt[2]): wie das Reimwort *Schretele* im Sinne von „Schmetterling“ bezeugt ist, so bedeutet *Ratz* soviel als „Raupe“.

Auch andere Insekten standen im Verdacht, gespenstischen Wesens zu sein. Die Larven der Trauermücke heißen „Kriegswurm“, sciara militaris, weil man glaubte, ihr Erscheinen bedeute Krieg. Vor allem spielt die Fliege im Zauber eine Rolle: die *Gan*fliege hatte nach nordischem Glauben jeder Lappenzauberer in seiner Tasche, um Unheil zu stiften.[3]) Wenn wir bedenken, welche Krankheitskeime gerade durch Insekten, besonders Fliegen, verbreitet werden, erscheint uns dieser Aberglaube gar nicht so töricht: ob man „Dämon“ sagt oder — „Bazillus“ ist schließlich nur eine andere Ausdrucksweise, entsprechend den verschiedenen Kulturzuständen.

Wegen unserer früheren Untersuchungen haben wir hier insbesondere das Heimchen zu nennen: der Volksglaube sieht in diesen Insekten, wie im Schmetterling, Seelen verstorbener Kinder, und man vermeidet in Thüringen und im Voigtlande peinlich sie zu töten; meistens bedeuten sie Glück, doch erscheinen sie auch als Todbringerinnen[4]); ja die im Gefolge Frau Berchtas einherziehenden Kinderseelen werden *Heimchen* genannt,[5]) in Westfalen heißt die Grille *hainemänken, heunemänken,*[6]) ferner ist *schriephainken, muierhainken* bezeugt,[7]) schweizerisch gilt *Heinimuch, Heinimücker.*[8]) Wir haben hier also einen merkwürdigen Zusammenfall mit jenem *hein* „Todesdämon“, von dem wir oben handelten. Denn *Heimchen*, ahd. *heimili*, bedeutet ursprünglich doch sicher Hausgeist, wie denn das Insekt als Schützer des Herdes gilt. Milton sagt:

Save the cricket on the hearth!

In Irland glaubt man, es bringe Glück und Zufriedenheit, wenn das Heimchen sich am Herde zeigt.[9]) Da aber das *m* des Auslauts sich zu *n* wandeln mußte oder konnte — wie in *Heinrich* = ahd.

---

[1]) Solche Reimwörter sind auch dial. *Fankerl* : *Hankerl*, wozu Laistner, Nebelsagen 336. 342, Sphinx II, 186, s. o. S. 96.

[2]) so bei Panzer, Beitr. z. dtsch. Mythol. I, 106; Hertz, Deutsche Sage im Elsaß 73; Meier, Deutsche Sagen aus Schwaben 173; Laistner, Nebelsagen 337.

[3]) Kopf, Tierorakel und Orakeltiere 1888, 216.

[4]) Wuttke, Volksaberglaube § 150. 283.

[5]) Grimm, Mythol.⁴ 369.

[6]) Kuhn, Westfäl. Sagen 2, 80.

[7]) Laistner, Nebelsagen 333.

[8]) Vgl. dazu oben S. 124 f. über *Hein*.

[9]) K. Knortz, Die Insekten in Sage, Sitte und Literatur 126.

*Heim*rîch,[1]) so entstand jene Form *Heinchen* neben *Heimchen*, die nun wegen des entwickelten Zusammenhangs mit jenem anderen *hein* „Todesdämon" assoziiert werden mußte. So erledigt sich einfach das Problem, daß schon Grimm[2]) aufgeworfen hatte, weshalb von *Frau Perhta mit den Heimchen* die Rede sein könne, obwohl in diesem Zusammenhang von Hausgeistern sicher keine Rede mehr sein darf. Neben der Eule wird das Insekt in Shakespeares Macbeth genannt; die Lady sagt zu ihrem Manne: *Die Eule hört ich schreien und das Heimchen zirpen.*[3]) In Vergils Culex haben wir eine Seele in Mückengestalt, wenn hier auch das alte Motiv scherzhaft verdreht ist, weil man es damals kaum noch verstand; übrigens sind antike Grabinschriften auf Zikaden und Heuschrecken erhalten.[4]) Vgl. auch Lukians *Μυίας ἐγκώμιον* und die *Μυῖα* als Dämon.[5])

Weitere Beispiele, — daß die Heuschrecke[6]) den Griechen als zukunftskundig galt ebenso wie die Zikade, „die Prophetin der Musen"[7]) und die sog. „Gottesanbeterin", die deshalb griech. *μάντις* heißt,[8]) daß *Pan* in Heuschreckengestalt auf einer Gemme dargestellt ist,[9]) daß im „Sommernachtstraum" Elfen von Shakespeare *Motte* und *Spinnweb* genannt werden, daß die Spinnweben im Schwedischen *dvärgnät* „Zwergnetz" heißen, daß die *Libelle* des *Teufels Großmutter* oder eine *Teufelsbraut, Teufelsbuhle* ist, also als Hexe gedacht wird, daß die *Grashüpfer* als Seelen gelten, sind wohl für unseren Zweck nicht weiter nötig, — alle diese, leicht zu vermehrenden[10]) volkstümlichen Vorstellungen erweisen, daß man in Insekten Seelen, Hexen, Kobolde usw. erblickte. Somit hoffe ich, durch diese Ausführungen auch der Zusammenstellung von nhd. *Zwerg*, ags. *dweorh*, aisl. *dvergr*, mnd. *dwerch*, ahd. *twerg* mit griech. *σέρφος* „kleines, geflügeltes Insekt, Stechmücke, geflügelte Ameise", die von v. Bradke,[11]) Holthausen,[12]) Zupitza,[13])

---

[1]) s. oben S. 124.

[2]) Mythol.⁴ 369.

[3]) II. Akt, 1. Szene.

[4]) s. Maass, Orpheus 234 f.

[5]) Waser, Arch. f. Relig. 16, 353 mit Lit.

[6]) *ἀκρὶς ἀρουραία.*

[7]) Platon, Phaidr. 45, 262 d.

[8]) Theokr. 10, 18.

[9]) Furtwängler, Gemmen XXV, 41.

[10]) s. auch A. de Gubernatis, Die Tiere in der idg. Mythologie 511 und vor allem Kopf, Tierorakel u. Orakeltiere, 1888, passim. Genannt sei wenigstens neben *Beelzebub* „Fliegengott", wenn dieser nicht vielmehr der „Baal von Zebub" ist (s. Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions, 1892, 20, 74) der *Zeus Apomyios* in Olympia.

[11]) ZDMG. 40, 352.

[12]) PBB. 11, 554.

[13]) BB. 25. 100.

Pedersen[1]) vertreten wurde, aber bis jetzt in keinem etymologischen Wörterbuch der nhd. Sprache Aufnahme gefunden hat, einen fester gegründeten semasiologischen Boden bereitet zu haben. *σέρφος* ist bei Aristoph., Vesp. 352 und Av. 82, 569 bezeugt; die Form *σέρῑφος*, die spät[2]) auftaucht, halte ich für eine Reimwortbildung nach anderen Tiernamen, wie *ἔρῑφος*; und vor allem wird *σκάρῑφος* „Griffel, Stichel" wegen der Bedeutung[3]) Einfluß gewonnen haben. *σέρφος* ist aus **τϝερφ-ος* = idg. **dhu̯erg̑ᵘh-os* entstanden und deckt sich also Laut für Laut mit aisl. *dvergr*, ahd. *twerg*. Air. *derg-nat* „Floh" gehört vielleicht hierher.[4]) Norweg. *trold* „Kobold" wird nach Falk und Torp, Norw. etym. Wb. 1286 auch von „gewissen häßlichen Tierchen" gebraucht, wie *kors-trold* „eine Walfischart", *rumpetrold* „Froschbrut". So bedeutet mndl. *haghetisse* nicht nur „Hexe", sondern auch „Eidechse" — alles Belege für die Vorstellung tiergestaltiger Dämonen. Wie die Zwerge und Kobolde, die im Innern der Erde hausen, Gold- und Silberschätze kennen, so hüten nach weitverbreitetem Glauben auch Ameisen die Reichtümer in den Schachten der Erde[5]); in Hellas glaubte man, am Hymettos hausten goldhütende Ameisen. „Wegen ihrer schwarzen Farbe, wegen ihrer in mancher Beziehung fast menschlichen Gewohnheiten und wegen ihrer unterirdischen Behausungen"[6]) eignen sich Ameisen besonders gut zu der Vorstellung, daß es Totengeister sind. Ebenso gilt die Biene als dämonisches Tier, und ihr Honig ist nach weitverbreitetem Glauben Götterspeise — wenn auch nicht *die* Götterspeise, s. o. S. 160 — gewesen.[7]) Und was selbst

---

[1]) Vgl. K. Gr. I, 109, § 65.

[2]) bei Diosc. 3. 27, Zenob. 2, 94 Suid.

[3]) „Stechmücke".

[4]) nach Zupitza, a. a. O. Doch vgl. ir. *derg* „rot" (o. S. 67).

[5]) de Gubernatis, Tiere in der idg. Mythol. 372.

[6]) Gruppe, Mythol. 800.

[7]) In der Beschreibung der Nymphengrotte auf Ithaka werden bezeichnenderweise Bienen genannt, *ν* 106:

ἀγχόθι δ᾽ αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἠεροειδές,
ἱρὸν νυμφάων, αἳ νηιάδες καλέονται.
ἐν δὲ κρητῆρές τε καὶ ἀμφιφορῆες ἔασιν
λάινοι· ἔνθα δ᾽ ἔπειτα τιθαιβώσσουσι μέλισσαι.

Der Volksglaube hat zweifellos in diesen Bienen zugleich die Dämoninnen und Elbinnen unmittelbar gesehen. Heißt doch Persephone selbst *Μελινδία* und *Μελιτώδης*, und ihre Priesterin *μέλισσα* (E. Norden, Verg. VI. Buch, 306 f., wo noch weitere Belege). Honig als Seelenspeise ist von Usener, „Milch und Honig", Rhein. Mus. 1902, 57, 177 ff. = Kl. Schriften 1913, IV, 398 ff. behandelt. Als besonders unheilvoll galt, wenn Bienenschwärme an Tempeln oder Häusern in dicken Klumpen herabhingen: heute bedeutet das nach dem Volksglauben noch Krieg; s. Hopf, Tierorakel

die Bedeutung von *derg-nat* betrifft — welche gewiß nicht die Grundbedeutung gewesen sein würde —, so mag an die dämonischen *Psyllen* in Goethes „Faust“ und an jene nordische derb-humorvolle Erzählung erinnert sein, nach welcher der böse *Loki Freyjas* Halsgeschmeide auf *Óþins* Befehl sich dadurch verschaffte, daß er in Gestalt einer Fliege in das Gemach kroch und die schlafende schöne Göttin, sich zum Floh verwandelnd, durch einen Stich ins Kinn zu einer unmutsvollen Drehung veranlaßte: so konnte der Schalk unter den Göttern das Geschmeide unbemerkt lösen und es Walvater überbringen. Daß Götter sich in solche Insekten verwandeln, wird auch sonst erzählt: Indra wandelt sich zur Ameise, Pan zur Heuschrecke u. dgl. m. Auch an die Leichenhexe der alten Iranier mag erinnert sein, die in Gestalt einer häßlichen Fliege über ihre Opfer herfällt. Somit dürfte sich Boisacqs Urteil über diese Etymologie von *σέρφος* ‘le rapport sémantique ne satisfait guère’ [1]) als unrichtig herausstellen. *σύρφος· θηρίδιον μικρόν, ὁποῖον ἐμπίς* enthält wohl Reduktionsstufe [2]) und dürfte eine alte Ablautvariante darstellen. Ai. *dhvarāḥ* „Dämon“, das bis jetzt meist mit „Zwerg“ verglichen wird, obwohl die Stammgestalt ja nicht paßt, sieht wie eine junge, einzelsprachliche Bildung zum Verbum *dhvárati* „bringt durch Täuschung zu Fall, beschädigt“ aus und bleibt also besser ganz aus dem Spiel; es liefert aber eine Parallele zu dem obigen Bedeutungsübergang von den „trügenden“ Geistern (S. 77). Im pantheistischen System der Anhänger des Parazelsus werden neben *Nymphen*, *Pygmaeen*, *Salamandern* usw. auch *Sylphen* und *Sylphiden* genannt: es sind Elementargeister der Luft mit zart-durchsichtigen, fließenden Körpersubstanzen: dieser Name der *Sylphen* geht auf griech. *σίλφη* „Insekt, Motte“, zurück, so daß wir auch hier eine schöne Analogie zur Deutung von *σέρφος* besitzen.

Selbst heute treffen wir in erstarrten Redewendungen, in denen sich bekanntlich durch Jahrhunderte hindurch viel kulturhistorisch wertvolles Gut erhalten hat, noch den alten Gedanken von den Insekten an, die eigentlich Geister sind, Wendungen, wie: *sich Grillen fangen*, *Grillen im Kopf haben*, italien. *grilli per la testa* kommen daher. Daß nämlich nicht etwa bloß das Summen und Brummen der Insekten dieses Bild veranlaßt hat, wie man sich das wohl vom heutigen, unhistorischen Standpunkt zurechtlegen mag, beweisen die verwandten Ausdrücke

---

und Orakeltiere 1888, 205; Joh. Ph. Glock, Symbolik der Bienen, 1891; G. Robert-Tornow, De apium melisque apud veteres significatione et symbolica et mythologica, 1893; Fehrle, Kult. Keuschheit S. 57 Anm.; Norden, Verg. Aen. 1916, VI², 306.

1) Dict. ét. 859.

2) **tuərgᵘho-*. Dazu wohl nach Bartholomae, IF. 12, 131 A aw. *drva-* „mißgestaltet“ (< **dhrugᵘho-*).

Mücken, *Mucken*, *Raupen im Kopf haben*, *seine Mucken haben*, engl. *your head is full of bees, you have a bee in your bonnet*, dän. *sætte en fluer i hodet*, schwed. *sätta en myror i hufvudet* „jem. Kummer machen“, altdän. *nu svœrmer bierne for ham* „er ist verrückt“,[1]) nhd. *jem. Flöhe ins Ohr, in die Ohren setzen*[2]): Es waren ursprünglich wirklich Geister und Dämonen, die einen „Einfall“ auf den Menschen ausübten; nicht anders, wie Mücken, Schmetterlinge und andere Insekten Pest, Seuche und Krankheiten bringen, wie der Schmetterling als Mare den schlafenden Menschen drückt, wie überhaupt alle Krankheiten, die den Menschen *„befallen“*, nach primitiver Denkweise nur Dämonen sind, so ist die Geisteskrankheit oder auch nur Kopfschmerz oder ein launischer *„Einfall“* von Dämonen und kleinen Geistern verursacht, die hier in Insektengestalt auftreten. Diesen Volksglauben, daß Elben und Kobolde Insektengestalt annehmen können, hat auch Shakespeare in munterer Laune im „Sommernachtstraum“ benutzt, wo in lauschiger, dämmriger Sommernacht den ehrenwerten Sir John Fallstaff die verdiente Rache der lustigen Weiber trifft: der weingedunsene Schlauch hatte sich schicksalsergeben als Delinquent aufs Gesicht niedergelegt, und die Feenkönigin gebietet ihrer übermütigen, maskierten Schar, den alten Sünder gleich Stechmücken und Insekten zu zwicken[3]):

„Kneipt ihn, Elfen, nach der Reih',
Kneipt ihn für die Büberei;
Kneipt ihn und brennt ihn und laßt ihn sich drehn,
Bis Kerzen und Sternlicht und Mondschein vergehn.“

---

[1]) Falk u. Torp, Et. Wb. 241.

[2]) „Mücken“ wird oft auch im Sinne von „unnützen Sorgen“ gebraucht; so in dem bayrischen Schnadahüpferl:

„Wenn d' Mucken, die d' hast,
Alli fliag'n kunnten,
Nacha wär's Sunnalicht
Auf a Weil verschwunden.“ Knortz, a. a. O. 105.

[3]) V. Akt, 4. Szene.

Beilage III
(zu Seite 39, 78 und 82).

Parze und Peri.

Die arme Peri . . .!

R. Schumann, Paradies und Peri.

Im hochehrwürdigen Dome meiner Vaterstadt Worms ist in eine der beiden Seitenmauern ein altes steinernes Relief aus dem 15. Jahrhundert eingelassen, das drei weibliche Gestalten in ernster, würdevoll steifer Haltung darstellt. Fragt man nach diesem archaisch anmutenden Bilde, so erhält man wohl zur Antwort, es seien drei alte Königstöchter gewesen. Der Sagenforscher aber weiß es anders, weiß es besser: es ist eine Darstellung der einst weithin in unserem Vaterlande verehrten drei weisen Frauen, der Schicksalsfrauen oder Feen. Es hat etwas Rührendes und Ergreifendes, wie diese einst so mächtigen, allgewaltigen Herrinnen über Menschenlos und Menschenschicksal jetzt in einer christlichen Kirche versteinert stehen und kalt, ernst und gelassen die Verehrung des Gekreuzigten mit ansehen, des Gekreuzigten, der ihr furchtbarster Feind geworden war. Und doch wurde ihr Kultbild dieser Stätte für wert gehalten; Gebet und Orgelton, fromme Gesänge und Weihrauchduft dringen heute auch noch zu ihnen; immer wieder sehen sie hilfeflehende, arme Menschenkinder knien, wie einstens in den Tagen der heidnischen Vorzeit, sehen Menschen sich beugen vor den hohen Himmelsgewalten, in deren allmächtiger Hand ihr kurz verflackerndes Leben steht . . .

Altertümliche Namen sind neben jede der drei stehenden Frauengestalten beigeschrieben, Namen, deren etymologische Deutung immer noch nicht sicher gelungen ist: *Einbede*, *Warbede*, *Wilibede.*[1]) Das gemeinsame zweite Kompositionsglied *-bede* dürfte kaum von mhd. *bite* „Bitte, Gebet", *biten* „gebieten" zu trennen sein; vgl. nhd. *Gebot. Einbede*, anderwärts als *Ainbed* bezeugt, mag wohl die „Gebieterin des Schreckens" bedeuten, sie ist vielleicht die Todesnorne,[2]) *Willebede* „die Gebieterin des „Willens, des Gewünschten"; ob *Warbed* die

[1]) Rieger, Die Schicksalsgöttinnen in Worms, Quartalblätter d. histor. Ver. f. Hessen 1884, Nr. 1—4; Weckerling, Römische Abteilung des Paulusmuseums; Ihm, Der Mütter- oder Matronenkultus in d. Jahrbüch. des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland, Heft 83, S. 69, Bonn 1887; Boos, Geschichte der rhein. Städtekultur S. 46; Wörner, Kunstdenkmäler im Großherzogtum Hessen, Kreis Worms, S. 193, Darmstadt 1887; E. H. Meyer, Germ. Mythol. 169, § 228; P. Herrmann, Deutsche Mythol.² 82 ff.; Golther, Handbuch 468; R. M. Meyer, Altgerm. Religionsgesch. 401 f.; Kauffmann, Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde, 1892, 24 f.

[2]) mhd. *ege, egislîch* > *eislîch, fr-eislîch,* ahd. *agi,* got. *agis.*

„Gebieterin der Verwirrung oder Zwietracht" ist, muß ich dahingestellt sein lassen.[1])

Gerade der berühmteste geistliche Herr von Worms, Bischof Burkhard, war es, der in seinen Bußordnungen eben dieser Schicksalsfrauen feindlich gedenkt und uns damit einen frühen Beleg für ihre Verehrung in Süddeutschland gewährt:

credidisti quod quidam credere solent, ut illae, quae a vulgo Parcae vocantur, ipsae vel sint vel possint hoc facere quod creduntur?

fecisti ut quaedam mulieres in quibusdam temporibus anni facere solent: ut in domo tua mensam praeparares et tuos cibos et potus cum tribus cultellis supra mensam poneres, ut si venissent tres illae sorores, quas antiqua posteritas et antiqua stultitia Parcas nominavit, ibi reficerentur, et tulisti divinae pietati potestatem suam et nomen suum, et diabolo tradidisti, ita, dico, ut crederes illas, quas tu dicis esse sorores, tibi posse aut hic aut in futuro prodesse?

Aber es scheint, dieser Glaube saß zu fest, als daß alle Kirchenstrafen und Bußbefehle ihn hätten verdrängen können, und so griff die kluge Geistlichkeit zu dem bewährten Mittel, das auch in anderen, so verzweifelten Fällen stets die besten Dienste getan: aus den drei altheidnischen Schicksalsschwestern wurden die „drei betenden Schwestern, die drei Marien",[2]) es entstanden neue christliche Heilige, auch wohl die Trinität *Fides, Spes* und *Caritas*, und Sonntags nach Pfingsten wurden zu Ehren der drei weisen Jungfrauen an manchen Orten Süddeutschlands den Kindern Bretzeln verteilt.[3]) So konnte denn auch jenes Relief ohne Anstand an der Wand eines Domes seinen Platz finden, da die Heidengottheiten die Taufe genommen hatten. Ähnlich war in Wiesoppenheim bei Worms im Chor der früheren, jetzt abgebrochenen Kirche ein römischer Stein eingemauert mit folgender Inschrift:

DEABVS
PARCIS
//AESON//
///SLIBERA
LIS.VET///

---

[1]) zu *werra?* vgl. die Nebenform *Gwer-bet,* W. Grimm, Kl. Schriften 3, 531; E. H. Meyer, a. a. O. 170.

[2]) Noch im Kinderlied finden sich Anklänge an die drei altheidnischen Schwestern:

Aîs (= eine) *windet Side,*
's ander schnätzlet Chride (= Kreide),
's dritt' schnidet Haberstrau:
B'hüet mer Gott mis Chindli au.

vgl. Karl Wehrhahn, Kinderlied und Kinderspiel, 1909, S. 89.

[3]) Panzer, Beitr. zur deutschen Mythologie 1, 154.

„Den göttlichen Parzen löste der Veteran *(C)aeson(iu)s Liberalis*".[1]) Bekannt ist, daß am Rhein, insbesondere auch wieder in Worms, die *Mütter*, die *Matres* und *Matronae* verehrt wurden; sind doch hier kleine Tonfigürchen, die reitende Matronen darstellen, gefunden. Eine gleichfalls in Worms gefundene Terrakotte stellt eine auf einem Stuhl sitzende Matrone dar, mit einem Früchtekorb auf dem Schoß und einer, für die Matronen so bezeichnenden, großen Haube.[2]) Auf einer brittanischen Inschrift, die in Carlisle gefunden ist,[3]) liest man beide Gottheiten vereinigt:

MATRIB // PARC . PROSALT
SANCTIAE // GEMIN AE .

Hier kann man nur *matribus Parcis; pro salute Sanctiae Geminae* lesen.

Ich habe an dieser Stelle nicht die vielerörterte Frage von neuem aufzunehmen, woher der Matronenkultus stammt; ich begnüge mich mit der Feststellung, daß in den germanischen Gegenden, in denen die *Matronae* oder *Matres* nachweislich verehrt wurden, also wesentlich nur auf dem linksrheinischem Gebiet, leicht eine Vermengung dieses kelto-romanischen Kultus mit den heimischen Schicksalsschwestern eingetreten war. Die *Matronae* waren segenspendende Glücksfeen, Füllhorn und Fruchtkorb waren ihr üblichstes Attribut. Die zahlreichen Beinamen, die sie führen, gehen offenbar auf beschränkte Lokalkulte zurück. Auch die Schicksalsfrauen darf man sich, wenigstens vom Standpunkt des Volksglaubens, keineswegs nur als strenge, finstere und feindliche Gottheiten denken; eine von den drei Schwestern ist allerdings die Todesnorne, die anderen aber sind doch zugleich die Spenderinnen alles Glückes und Segens. Auch diese Gottheiten hatten eben, wie *Frau Holle* und *Berchta*, ihre Doppelnatur, und mit den von Burkhard erwähnten Speiseopfern wollte man gewiß die mächtigen Feen sich günstig stimmen und die Todesnorne abwehren. So sind denn die Beinamen, die römische Schriftsteller den Parzen geben, nicht nur ungünstige, wie *nigrae, invidiosae, malae, durae*, sondern auch gute: *albae, hilares, laetae, benignae*.[4])

Aber nicht nur als Spenderinnen des Segens, sondern auch der Fruchtbarkeit und der Geburt walten zwischen den *Matres* und *Parcae* bedeutende Ähnlichkeiten. An der Wiege des neugeborenen Kindes erscheinen besonders gern die Schicksalsfrauen; glücklich, wem sie sich huldvoll und allgütig erweisen! Somit ist es leicht ver-

---

[1]) sc. sein Gelübde; s. Boos, Geschichte der rhein. Städtekultur I, 46.
[2]) Boos, a. a. O.; weiteres Material bei Ihm, Mütter- oder Matronenkultus.
[3]) CIL. VII, 927.
[4]) Ihm, a. a. O. 69; Klausen, Die Parzen oder Fata 249ff.

ständlich, daß die Parzen auch als Geburtsgöttinnen erscheinen, ja dies war allem Anschein nach sogar ihre Grundbedeutung. Die drei Schicksalsfrauen gewähren glückliche Entbindung und werden von den Wöchnerinnen angerufen. Bei Geburt und Hochzeit erscheinen die Nornen. Noch im Märchen vom Dornröschen spielen die Feen ihre gewichtige Rolle bei der Geburt des Kindes.[1]) In den „Müttern" andrerseits verkörperte sich nach alter Auffassung das tiefe Geheimnis des Werdens, Wachsens und Entstehens, das Urrätsel der Natur und des Naturwaltens, weil eben an die Mutter das heiligste Lebenswunder sich knüpft, weil die Mutter selbst zum Werkzeug des Naturwebens und -lebens wird. Daher kommt es, daß so viele antike Göttinnen dies Beiwort haben, von der *Mutter Erde* bis zur großen *Mutter Kybele*; so gab es[2]) auf Sizilien einen Kult der *θεαὶ Μητέρες,* der von Kreta übertragen sein soll, ähnlich dachten sich die Orientalen ihre *Ἀστάρται,* und so werden auch im keltischen Matronenkultus die Mütter als Sondergötter verehrt worden sein.[3]) Denn daß dann die Geburtsgöttinnen auch als segenspendende Glücksfeen, die Fruchtbarkeit, Segen und Gedeihen spenden, aufgefaßt wurden, bedarf keiner weiteren Erklärung. Man beachte das häufige Beiwort „Mutter" bei lateinischen und lettischen Göttinnen. Auch in der indischen Religion spielen „Mütter" eine Rolle.[4]) *Geburtsgöttin* und *Mutter* kommt auf dasselbe hinaus, die beiden Begriffe sind aus derselben Vorstellung geboren; aber auch *Fruchtbarkeitsgottheiten* stehen ganz nahe: das Kind soll in jeder Hinsicht mit Wohlstand und Gesundheit von der Geburtsgöttin begabt werden. Dies wird um so leichter möglich sein, je gesünder die Mutter selbst ist. So stellt man sich die Göttin der Geburt und Fruchtbarkeit natürlich selbst als ein üppig schönes, gesundheitstrotzendes Weib vor. Damit haben wir, wie ich hoffe, den Übergang von der Geburtsgöttin zur schönen Fee aufgezeigt.

Matres familiae, verheiratete Frauen, waren es, die nach Caesars Bericht[5]) die Prophezeiungen übten, weil eben die Mutter dem dunklen Walten und Weben der schaffenden Naturkraft besonders nahe steht. Ganz logisch denkt der schlichte Mensch einer primitiveren Kultur weiter, daß die Mutter auch das Schicksal verkörpert: das Kind erhält von der Mutter alle Gaben, nicht nur die körperlichen und geistigen Eigenschaften, sondern auch sein Schicksal, sein „Anteil" am Leben und fürs Leben: somit wird die Mutter selbst zur Schicksalsgöttin,

---

[1]) Belege bei E. H. MEYER, Germ. Mythol. 170, § 229.

[2]) Diod. IV, 79.

[3]) s. M. IHM, Mütter- oder Matronenkultus 58 ff.

[4]) s. E. W. HOPKINS, Epic Mythology 1915, 53. 89. 199.

[5]) z. B. bell. Gall. I, 50.

die ihrem Kinde das Erbe der ganzen Geschlechterreihe und Familienanlagen als sein Lebensschicksal mitgibt. Hier liegt der wahre Grund[1]) für die Ehrfurcht, die unsere Vorfahren vor der Frau und Mutter hatten:

inesse quin etiam sanctum quoddam et providum putant.[2])

Auch bei den ihrem Namen nach dunklen[3]) *Disen*, aisl. *dís*, ags. *ides* „vornehme Frau“, ahd. *itis* „Frau“, as. *idisî* (vgl. den Namen *Idistaviso*) scheint es sich um mütterliche Schicksalsgöttinnen gehandelt zu haben, vgl. aisl. *dísablót* „Opferfest für die Disen“ mit ags. *módra niht.*[4]) So dürften in den leuchtenden Glorienschein, der über der Mutter des Heilands zur Blütezeit des mittelalterlichen Marienkultus so sternenschön prangt, gewiß auch manche Strahlen aus der heidnischen Mütterverehrung gedrungen sein; jedenfalls hat in der erhabenen Gestalt der *Madonna*, der *Mater gloriosa*, das altheilige Bild von der Mutter seine weihevollste religiöse und künstlerische Darstellung gefunden:

Höheres bildet
Selber die Kunst nicht, die göttlich geborene,
Als die Mutter mit ihrem Sohn . . .

Auch Goethe griff in seinem „Faust“, als er geheimnistiefe Schicksalsgottheiten schildern wollte, die erhaben sind über Raum

---

[1]) Dies hat man oft verkannt, und die viel zitierte Stelle mußte zu ganz unberechtigten moralischen oder volkspsychologischen Schlüssen herhalten.

[2]) Tac. Germ. 8.

[3]) Wenn zu den zahlreichen Deutungsversuchen ein neuer hier geäußert werden darf, so scheint mir nord. *dís* von den anderen Formen getrennt werden zu müssen; es mag zu got. *filu-deisei* „Weisheit“, alban. *díturε, dítme* „Weisheit“ gehören. Nur als volksetymologische Angleichungen, nicht aber als echte Verwandte von aisl. *dís* vermag ich die Gruppe as. *idis*, ags. *ides*, ahd. *itis, idis* zu fassen, da die Vermutung, in dem überschüssigen *i-* der ersten Silbe sei ein Kompositionselement enthalten (Jostes, IF. 2, 197 f.; Koegel, PBB. 16, 502 ff.), mir unannehmbar ist. Auch Noreens umgekehrte Annahme, in aisl. *dís* sei am Anfang einst *i* in der Komposition synkopiert und dann das *i*-lose zweite Glied auch selbständig gebraucht worden (Anord. Gr.[2] § 183, 1 a), hat wenig Überzeugendes für sich. Was aber bedeutet *idisi*? Vielleicht geht es auf ein urgerm. **iđes-i̯ō* zurück und stellt sich als tiefstufige *i̯o*-Weiterbildung zu ai. *étaḥ* „schimmernd, schillernd, bunt“, fem. *étā, énī*; weitergebildet auch in ai. *étagvaḥ, étaśaḥ, etaśaḥ.* Die Idisi wären dann als „lichte, weiße, schimmernde“ Gottheiten benannt, was sich sachlich einigermaßen hören ließe, vgl. die „weiße Dame“, „weißen Frauen“ usw. und unsere Bemerkungen über die weißen keltischen Feen, namentlich *Gwennhwyfar* (s. oben S. 87 f.). Eine der indischen „Mütter“ heißt *Śvetā* „die weiße, lichte“, s. Nöldeke, Arch. f. Rel., 1915, 18, 599. Auch lit. *áitwaras* „Alp, fliegender Drache“ könnte bei Voraussetzung einer Grundbedeutung „schillernd“ herangezogen werden. Für mehr als eine Vermutung will sich freilich unser Vergleich nicht ausgeben.

[4]) Feist, Kultur 330; die *wîhen nahte* waren den „Müttern“ heilig.

und Zeit und alle irdische Bedrängnis, die alles Leben, Werden und Geschehen weben und wirken, wieder zum alten Bild von den Müttern. Keine nüchterne Frage Eckermanns, dieser mit dem Notizbuch lauernden Reporterseele, konnte dem Dichterfürsten eine Deutung seiner geheimnisvollen Gestalten entlocken: mit großen, leuchtenden Augen wiederholte er statt einer Antwort nur Fausts erstaunten Ausruf:

Die Mütter, Mütter! 's klingt so wunderlich!

Diese Ausführungen dürften schon genügen, uns die Anschauung von den Schicksalsschwestern einerseits als segensspendenden Glücksgöttinnen, andrerseits als Geburtsgottheiten allgemein verständlich zu machen. Somit sind wir vorbereitet, auch den speziell römischen Schicksalsgottheiten, den römischen Parzen, näher zu treten. Daß *Parca* eine alte, echtrömische Gottheit war, ergibt sich schon aus ihrem Namen, der rein italischer Herkunft ist und den Gedanken an irgend welche Entlehnung aufs bestimmteste ausschließt: *Parca* gehört zu *pario* und ist aus **parikā* hervorgegangen; weiter sind also stammverwandt lit. *periù* „brüte", gr. *πόρις, πόρταξ, πόρτις* „Kalb", ahd. *far, farro*, ags. *fearr*, aisl. *farre* „Stier", cymr. *erthyl* „vorzeitig geborenes Tierjunges, Frühgeburt", abg. *zaprъtъkъ* „Windei" usw. Die verwandten Wörter beweisen demnach für *pario, partus* die Bedeutung „gebären" als die ursprüngliche. **Parikā* ist die „Gebärende" und somit eine altrömische Sondergottheit.[1]) Diese Ableitung finden wir übrigens schon bei Varro[2]): antiquos autem Romanos Varro dicit nomina Parcis tribus fecisse, a pariendo, et a nono atque decimo mense. Nam *Parca*, inquit, immutata littera una, a partu nominata; item Nona et Decima a partus tempestivi *tempore*. Diese volksetymologische Spielerei treffen wir sogar in römischen Grabinschriften, z. B. CIL III, 9623, v. 7:

cunctis fila parant Parc(a)e, nec parc(i)tur ullis.

Ähnlich VIII, 1069, v. 6 f. Da *Parcae* auch auf römischen Inschriften oft genug begegnen,[3]) so geht es nicht an, diese Gottheiten einfach als

---

[1]) s. Walde, Et. Wb.² 561; Roscher, Lex. II, 1, 212; Wissowa, Röm. Rel.² 264; W. Schulze, Quaest. ep. 187, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1912, 692 Anm.

[2]) bei Gellius III, 16, 10.

[3]) z. B. CIL. I, 1008, Z. 3: *fatum grave et infestae Parcae.* — *spatia Parcarum egena cingebat rite* CIL. XIV, 1822. — II, 3871: *Parcae falluntur.*
III, 2609, 15 f.: *incusat denique Parcas,*
quae vitam pensant quaeque futura canunt. — 8385: *stamina Parcarum.*
VI, 15546, 4: *non aequos, Parcae, statuistis stamina vitae.* —
VIII, 1069, 7: *crudelis Parca.* — III, 9106, 5: *Parcae crudeles.* —

Nachahmung der griechischen Moiren zu fassen. Allerdings scheint die Dreizahl der *tria Fata,* insbesondere die an der Varrostelle mit *Parca* verbundene *Nona* und *Decima*, deutlich auf diesem Einfluß zu beruhen. Ebenso ist es nur Übertragung der Ansichten von jenen griechischen Schicksalsgottheiten, wenn Isidor von Sevilla [1]) die Parzen als Weberinnen darstellt [2]): Tria autem fata fingunt in colo et fuso, digitisque fila ex lana torquentibus propter tria tempora. Ähnlich beschreibt sie Lactantius. [3]) Desgleichen haben natürlich die Dichter später die Parzen ganz wie die *Moiren* geschildert. Mit Recht hat man die *Parca* mit der *Genita Mana* verglichen, da auch *Morta,* ein Synonym von *Mana,* als Parzenname belegt ist. [4]) *Genita Mana, Parca Morta* zeigt deutlich die Gegensätze von Geburt und Tod vereinigt zur Benennung einer Schicksalsgottheit, in deren Hand beides steht. Die *deiva Geneta* ist sogar italisch gewesen, da sie auf einer oskischen Inschrift begegnet. [5])

III, 2341: *crudeles Parcae nimium.* —
3146: *sed legem fatis Parcae dixere cruentam,*
primus natalis condat ut ossa sua. —
6384: *invida Parcarum series.* —
V, 5824: *Parcae te miseris rapuere parentibus urna.* —
VI, 7898, 7: *opside me Parcae finem fecisse videntur.* —
10096, 13: *infestae Parcae.* — 10226: *Parcae rapuere.* —
25063, 17: *stamina ruperunt subito tua candida Parcae.* —
25369, 3: *fatum et Parcae . . . finem vitae statuerunt.* —
28047: *Parcarum stamina.* —
29426, 4: *Parca tenax.* — 30106: *Parcarum crimina.* —
VIII, 9142: *invida Parcarum voluntas.* —
IX, 60: *terminus hic est | quem mihi nascenti quondam Parcae cecinere.* —
903: *Parcae crudeles.* —
X, 5429: *Parca praeripuit.* — 5631, 7: *Parca potens.* — 5099, 7: *celeres Parcae.* — 8131: *Parcarum dura de lege sororum raptus.* —
XI, 3771: *Parcae insontem merserunt funere acerbo.* —

Schon diese Auslese inschriftlicher Belege, die keineswegs irgendwelche Vollständigkeit beansprucht, widerlegen die Behauptung, die Parcae würden in Inschriften nicht häufig erwähnt (Peter bei Roscher, Lex. III, 1570). Im Gegenteil ergibt sich schon aus unserer kleinen Sammlung von Belegen, daß auch das häufige Vorkommen des Wortes in den Inschriften für die echt römische Herkunft dieser Schicksalsgottheiten spricht.

[1]) Origin. VIII, 2.

[2]) Schon aus diesem Grunde ist der Vergleich von *Parca* mit griech. *πόρκος* „Fischernetz" bei Wiedemann, BB. 28, 17 A. unrichtig. Auch die Zusammenstellung mit *pars* ist ganz unglaubhaft, schon aus lautlichen Gründen.

[3]) II, 11.

[4]) s. Wissowa, Rel.[2] 264, Anm. 4.

[5]) Inschr. v. Agnone; v. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. II, 535, Nr. 200, Zeile 15 u. 43: Dativ deívaí, genetaí.

Eine treffliche Parallele zu der Ableitung von *Parca* zu *pario* „gebären" bietet die Benennung der slavischen Schicksalsgottheiten: *roženica*, das zu *roditь* „gebären" gehört. Neben *Rodъ*, dem Ahnherrn des Geschlechts, werden diese Gottheiten in altslavischen Quellen genannt.[1]) Mit Recht nimmt man an, daß die im südlichen Rußland aufgefundenen weiblichen Idole als Schicksalsmütter anzusehen seien.[2]) Die Namen der slavischen Schicksalsfrauen sind serb. *Sudnice*, *Sudjenice*, bulg. *Sudženici*, kroat. *Sudjenice*, *Rojenice*, sloven. *Sojenice* und *Rojenice*, zwei Reimwörter. Es sind weißgekleidete Frauengestalten, die in der Geburtsnacht des neugeborenen Kindes erscheinen. „In älterer Zeit opferte man den *Roždenicen* auf dem Tische Brot, Käse

---

[1]) Die Stellen am besten bei Gregor Krek, Einleitung in die slav. Literaturgeschichte² 384 ff. Anm.; dazu L. Leger, La Mythologie slave, 1901, 164 ff.

[2]) s. O. Schrader, Die Indogermanen 148, Reallex. 873. Slav. *častь* und *dolja* „Schicksal" entsprechen genau griech. *εἱμαρμένη* und *μοῖρα*, *μόρος* zu *μείρομαι*, ferner *πέπρωται*: Aor. *πορεῖν*, *αἶσα* zu osk. *aeteis* 'partis', *οἶτος* „Schicksal, Los", aw. *aēta-* „Teil", *ἴσσασθαι· κληροῦσθαι, Λέσβιοι* Hes., aber auch dem arab. قسمت „Schicksal" zu قسم „teilen", dem uigur. ول *ol*, *öl* „Teil, Anteil, Los, Schicksal", zu *ölemek* „beteiligen". Vgl. weiter die römische Geburtsgöttin *Partula* und die griech. *Κλωθώ*, die „Zuteilerin". Nicht so einfach ist der Zusammenhang von lat. *sors* mit *sero* „reihe, füge" sachlich zu begründen, vgl. air. *sreth* „Reihe". Skutsch, Berl. phil. Wochenschr. 1895, 342 a hat schon an das Reihen der Lose erinnert; vgl. Herod. IV, 67 von den Skythen: *μάντιες δὲ Σκυθέων εἰσὶ πολλοὶ, οἱ μαντεύονται ῥάβδοισι ἰτεΐνῃσι πολλῇσι κτλ.* Dazu die bekannte Stelle Tac. Germ. 10 über über den Loswurf der Germanen. Sprachlich gehören hierher got. *hláuts*, aisl. *hlutr*, ahd. *hlôz* „Los", ags. *hlot* zu lit. *kliudaũ*, *kliudýti* „festheften, anhacken machen", lett *kljūt* „werden, gelangen", *kljūtas* plur. „Schicksal", lit. *nekliútas* „Unheil, Mißgeschick". Dazu die Verben ahd. *hliozan*, as. *hliotan*, ags. *hlēotan* „das Los werfen", aisl. *hljóta* „etwas tun müssen"; ferner das Neutrum mhd. *liezen* n. „Weissagung, Zauberei, heimliches Murmeln" (s. Falk u. Torp, Norw. et. Wb. 651 oder Feist, Et. Wb. d. got. Spr. 140, zum Sachlichen auch Schrader, Reallex. 506, dessen Vergleich mit *κλάδος* aber verfehlt ist). Bezeichnend sind roman. Abkömmlinge von lat. *sors*: afrz. *sors* „Loszeichen", frz. *sorcier*, span. *sortero* „Zauber", frz. *sorcellerie*, prov. *sorsaria* „Zauberei", frz. *ensorceler* „verzaubern". Ferner gehört ir. *crannchur* „Los" hierher, das eigentlich „Zweigwurf" bedeutet, s. Loth, Rev. celt. 16, 313; Schrader, Reallex. 507. Auf die besondere Art des Orakels mit dem Alphabet weist hin Meyer-Lübke, Rom. et. Wb. 2: aspan. *auze* „Geschick", aptg. *avezibõo* „glücklich", *avezimao* „unglücklich", Worte, die aus *abc*, dem Alphabetanfang, sich entwickelt haben. Auch die Deutung von *δαίμων* zu *δαίω*, die durch die Parallele ai. *bhága-* „Zuteiler, Beiname des *Savitár*", ap. *baga-*, aw. *baγa-*, npers. بغ *baγ* „Gott", slav. *bogъ* zu ai. *bhága-* „Gut, Glück", aw. *baγa-* „Glück, Los", ai. *bhájati* „teilt zu", aw. *bažaiti* „bestimmt als Anteil", slav. *ubogъ*, *nebogъ* usw. gestützt wird, halte ich gegen Mikkola, W. u. S. 2, 217, der aw. *daēna-* vergleichen möchte, und gegen Meringer, IF. 16, 152 aufrecht. — Noch heute betet der Sizilianer zu der Gottheit *La sorte*, in Süditalien sagt man *Destino* „Schicksal, Bestimmung" oder *Combinazione* „Verkettung der Umstände" dafür; s. Th. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche, 1890, III, 41.

und Honig, und der kroatische Landmann pflegt noch gegenwärtig in der Geburtsnacht seines Kindes auf den Tisch im Zimmer, wo die kreißende Frau oder Wöchnerin liegt, für die *Rojenicen* Wachskerzen, Brot und Salz hinzustellen".[1]) Die Bulgaren nennen ihre Schicksalsgöttinnen *urisnici, orisnici* — bei WEIGAND-DORITSCH, Bulg.-deutsch. Wb. 1913 орисница „Schicksalsgöttin, Norne, Lebenslos" — das zu *orisvamъ* „bestimmen, voraussagen"[2]) gehört.[3]) Da man die Opfer dreifach hinstellt, ergibt sich auch hier eine Anzahl von drei Schicksalsfrauen. Der Bescheid der *Roždenice* heißt *narokъ, rokъ*; das ist genau dieselbe Vorstellung, die zum Begriff *Fātum* geführt hat („das Gesagte"); ebenso beruht ital. *ditta,* span. *dicha* „Glück" auf lat. *dicta.* Ja vielleicht wurde *Narokъ* als Gottheit verehrt, so daß wir eine genaue slavische Entsprechung der römischen *Fata* hätten.[4])

Weiterhin ist aber für unseren Gedankengang wertvoll, daß diese *Roždanici* im heutigen Volksglauben der Kroaten und Slovenen mit den *Vilen* verwechselt werden; diese sind gleich den russischen *Rusalken*, den čechischen *Lesni panny* oder *Divé ženy* Feengestalten. Die *Vilen* werden in Kärnten *sibile prerokile* „weißsagende Sibyllen", *bele častitljive žene* „weiße, glückselige Frauen" genannt. Die *Vilen* locken Menschenjünglinge an sich: „sie sind die segenspendenden Huldinnen der Fluren und Berge, sie sind die Genien der Helden, denen sie mit Rat und Tat jederzeit beistehen ... sie wissen diejenigen hart zu bestrafen, die frech ihren Reigen, den sie in hellen Sommernächten im Mondschein aufführen, zu stören wagen, oder die sie belauschen. So entstand die Redensart *naišo je na vilinsko kolo* „er traf auf einen *Vilen*reigen", wodurch man sich die plötzliche Erkrankung eines gesunden Menschen zu erklären sucht. Gewöhnlich wird solch sträflicher Vorwitz durch dauernde Brachlegung der Verstandeskräfte bestraft ..."[5]) Wir sehen, die *Vilen*[6]) entsprechen in vieler Hinsicht unseren Elbinnen,[7]) deren Wiese man gleichfalls nicht

[1]) F. S. KRAUS, Volksglauben und religiöser Brauch der Südslaven 23.

[2]) < gr. ὁρίζω entlehnt.

[3]) s. LEGER, La myth. sl. 165.

[4]) s. KRAUS, a. a. O. 25.

[5]) KRAUS, Slavische Volksforschungen, 1908, S. 35.

[6]) Leider ist der Name dieser slavischen Elbinnen noch ganz unklar (s. MIKLOSICH, Lex. 392; LEGER, La Mythologie slave 168f.). Wegen des Vokalismus besteht schwerlich ein Zusammenhang mit lit. *vẽlės* „Geister der Toten". Mit allem Vorbehalt nur eine Vermutung: Das Wort ist südslavisch und könnte aus **ụeitlo-* entwickelt sein. Darf man also an ai. *vetāla-* „Dämon" erinnern? Sachlich ist diese Kombination nicht bedenklich.

[7]) Damit auch über die russischen *Rusalken* ein charakteristischer Beleg nicht fehle, verweise ich auf eine bezeichnende Geschichte in TURGENJEFFS

betreten darf: es ist der Zauber der von Menschen noch unberührten, unentweihten Natur. Nach den früheren Ausführungen verstehen wir ohne weiteres die Bedeutungsentwicklung von čech. *vila* „verrückt“, poln. *wiła* „verrückt“, *wiłować* „Dummheiten machen“, *szaławiła* „verrückt, toll“ [1]) : griech. *νυμφόληπτος.* [2])

Bei den Russen in den Karpathen heißen diejenigen *Rusalkas*, die den Tod künden, *mavky* oder *navky*, das zu *navъ* „Toter“ gehört.[3]) Vgl. übrigens auch PUŠKINS „Rusalka“. Auch der Volksglaube der Neugriechen und Albaner bietet uns manch wertvolles Material. Obwohl die ngriech. *Miren* [4]) im allgemeinen als drei, seltener zwölf alte Frauen vorgestellt werden. begegnet es, daß sie mit den *Νεράϊδες* verwechselt werden, denen eben auch die Gabe der Prophezeiung zugeschrieben wird. Überhaupt haben nach B. SCHMIDT [5]) die *Miren* mit dem Tode viel weniger zu schaffen als die alten *Μοῖραι,* sondern sie sind im heutigen Hellas Gottheiten der Geburt und des weiblichen Geschlechtslebens. Doch weist SCHMIDT mit Recht darauf hin, daß auch schon im Altertum ein engerer Zusammenhang von Moiren und Eileithyien bestand, die z. B. bei Pindar [6]) nebeneinander genannt

---

Записки охотника: Der Zimmermann Gawril verirrte sich des Abends im Walde. Er setzte sich unter einen Baum, um den nächsten Morgen abzuwarten und begann einzuschlummern. Als er so hindämmert, hört er plötzlich, wie ihn jemand ruft; er blickt um sich, ohne anfangs etwas zu bemerken. Dann schaut er sich wieder um und sieht auf einem Baumast sich eine Rusalka schaukeln; sie ruft ihn und lacht dabei, schier als wolle sie sterben. Im hellen Mondesschimmer erstrahlt sie hell leuchtend wie ein Silberfisch. Der Zimmermann ist halbtot vor Angst, sie aber lacht und winkt ihm fortwährend mit der Hand. Aber ehe er folgt, schlägt er ein Kreuz, so mühevoll es ihm auch wurde, seine steinschwere Hand dazu zu bewegen. Kaum war das Kreuz geschlagen, da schluchzte die Rusalka bitterlich auf und trocknete die Tränen mit ihrem grünlich schimmernden Haar. Erstaunt fragt sie Gawril, warum sie weine. Sie versetzte: „Du hättest dich nicht bekreuzen sollen, o Mensch, du hättest mit mir leben können in Glückseligkeit immerdar, aber nun muß ich weinen, denn ich werde getötet, weil du ein Kreuz geschlagen hast und ich nicht allein werde sterben müssen; auch du wirst sterben.“ Damit verschwand sie. Gawril war es mit einem Mal ganz klar, wie er aus dem Walde herauskommen könnte — und von jener Zeit sieht man ihn immer so traurig einhergehen. — Weiteres Material bei LEGER, a. a. O. 177 ff.

[1]) LEGER, a. a. O. 168.

[2]) Wie sich *samovila*, wie bei den Bulgaren die Feen heißen, erklärt, ist nicht klar. Beachtenswert ist LEGERS Hinweis auf die Proportion *vìla* : *samovila* = griech. *δρυάς* : *ἁμαδρυάς* (s. a. a. O. 175).

[3]) LEGER, La Mythol. sl. 203.

[4]) *ἡ Μοίραις.*

[5]) a. a. O. 219.

[6]) Olymp. 6, 42: *τᾷ μὲν ὁ Χρυσοκόμας πραΰμητίν τ' Ἐλείθυιαν παρέστασέν τε Μοίρας.*

werden. Die Bräute weihen[1]) nicht nur der Ἥρα τέλεια und der Ἄρτεμις, sondern sogar den Moiren ihr Haar,[2]) und „auch sonst steht Eileithyia oft den Moirai zur Seite", Pind. Nem. VII, 1, Plat. symp. 25, Sp. 206 D, Anton. Lib. 29.[3]) „Die Eileithyia sendet nicht nur das Leben, sondern auch den bittren Tod"; im Heiligtum zu Hermione wurden ihr täglich Versöhnungsopfer gebracht.[4]) Die Eileithyia, die Geburtsgöttin, ist zugleich Schicksals- und Todesgottheit, eine Schwester der Moiren,[5]) und wird auf Grabinschriften mit dieser zusammen genannt: *Μοῖρα καὶ Εἰλείθυια καὶ ὠδῖνες τὸ περισσὸν Μοισάων μελέδημ' ἄγαγον εἰς Ἀίδαν.* Man erinnere sich dabei wieder an die mütterliche Erdgöttin, welche die Menschenkinder gebiert und sie nach dem Tode wieder in ihren Schoß aufnimmt. Drei *Miren* bestimmen so in der neugriech. Fassung Schneewittchens Schicksal.[6])

Auch die albanischen Schicksalsgöttinnen müssen besonders genannt werden. Ihr Name, *fatí*, ist natürlich dem lat. *Fātum* entlehnt und gewährt ein schönes Gegenstück zu den romanischen Feen, von denen wir bald zu sprechen haben werden. Daneben begegnet auch *fatεzε* „Fee", (daraus wieder arom. *fátăză* „Fee" entlehnt, siehe Pușcariu, Etym. Wb. d. rumän. Spr. 51) und das Grundwort *fat* m. „Zufall, Verhängnis, Glück", im Gegischen aber höchst bemerkenswert „Gatte", fem. *fatε* „Gattin"; *fanεmir* bedeutet „glücklich", *fanzí* „unglücklich".[7]) Sie entsprechen den neugriech. *Νεράϊδες*, weniger den *Μοίραις*, daher heißen sie auch *νουσ' ε μαλλγετ* „Bräute des Berges",[8]) wie jene *κουρίτσια τοῦ βουνοῦ* genannt werden[9]) und sind zierlich wie zwölfjährige Kinder.[10])

Daß Schicksalsgottheiten, Geburtsgöttinnen und Feen engstens zusammengehören, zeigt endlich die seltsame Sage von den rumänischen Schicksalsmädchen, wo sich der Einfluß des Alexanderromans geltend macht: die eigentlichen beiden Schicksalsfrauen und die Feen im allgemeinen[11]) hält man für Dienerinnen des Makedonierkönigs, die listigerweise vom Wasser des Lebens am Eingangs des Paradieses

[1]) nach Pollux III, 38.
[2]) s. B. Schmidt, a. a. O. 216, Anm. 3; Weizsäcker bei Roscher s. v. II², 3091.
[3]) Jessen bei Pauly-Wissowa² V, 2105.
[4]) Pausan. II, 35, 11; s. Malten, Jahrb. d. arch. Inst., 1913, 28, 40.
[5]) Kaibel, Epigr. Gr. 238.
[6]) v. Hahn, Griech. u. alban. Märchen S. 143 ff., Nr. 103.
[7]) G. Meyer, Alban. Wb. 100.
[8]) nach Hahn, Alban. Stud. I, 16.
[9]) B. Schmidt, a. a. O. 101 mit Anm. 4.
[10]) vgl. noch Hahn, Alban. Stud. I, 161, III, 139; Leskien, Balkanmärchen, 1915, S. 256 mit Anm. S. 327 zu dieser Stelle.
[11]) *majestrele.*

naschten und sich nun ewiger Jugend und der Gabe der Weissagung erfreuen.[1])

Bedenken wir nach so zahlreichen Analogieen also, wie nahe es lag, daß eine *Fee* und *Geburtsgöttin* zugleich als Schicksalsgottheit aufgefaßt wird, erwägen wir, daß sprachlich mit *parere* auch *parāre* „bereiten“ stammverwandt ist, daß *parere* selbst ja überhaupt „hervorbringen, erschaffen, erwerben“ bedeutet, so darf man als analogen Fall auch den altgermanischen Namen der Schicksalsschwestern heranziehen: ahd. *sceffara, scepentha* — die Glosse von *parca, fata* —, as. *wurdi-giscapu* „Schöpfung der *wurd*“, *metodo-giscapu* „Schöpfung der Zumessenden“, *regano-giscapu* „Schöpfung der beratenden Mächte“, drei Ausdrücke des Heliand für „Schicksal“, die den Verbalstamm *scapjan* 'parare' enthalten. Interessant ist die ahd. Glosse *Fata uurte.*[2]) Ein ähnliches Bild enthält auch aisl. n. pl. *orlǫg* n. pl. „Schicksal“, as. *orlagi, urlagi* „Schicksal“, ags. *orlæge,* ahd. *urlag* dss. aus **uz-laga-* zu got. *lagjan* „legen“ usw.

Daß die Vorstellung vom *Gewebe* der Nornen und Schicksalsschwestern und ihrem *Seil* eine Entlehnung antiker Vorstellungen sein soll, hätte man nicht behaupten sollen. Einmal ist dieser Zug so tief im Volksglauben eingewurzelt, wie dies bei rein gelehrter Einwirkung undenkbar ist: in Sagen, die heute noch über das ganze germanische Gebiet verbreitet sind, erscheinen die schicksalswebenden Frauen; in Ausdrücken durchaus volkstümlicher Herkunft, wie *Altweibersommer, Sommerseide, Mädchensommer,* engl. *gossamer* „Gottessommer“, dän. *flyvende sommer,* franz. *été volant,* italien. *estate volante,* nhd. *Marienfädchen*[3]) zeigt sich das Alter dieser Vorstellung.[4])

Als weitere Analogien seien die zigeunerischen Schicksalsfeen, die *Kešalyi* genannt, deren Name von *keš* „Seide“ abgeleitet ist. Im Nebel sieht man das Wehen ihrer langen Haare. Die Spinnfäden nennt der Zigeuner *briga Kešalyakri* „Gram der Kešalyi“. Denn da

---

[1]) s. B. Schmidt, a. a. O. 107, Anm. 7.

[2]) Steinmeyer-Sievers II, 20, Z. 53.

[3]) s. Falk u. Torp, Et. Wb. d. norw. Sprache 1107.

[4]) vgl. noch Rochholz, Alemann. Kinderlied 139; H. v. Wlisocki, Germania 22, 130 ff. Die *fila sororum* begegnen öfter auf röm. Inschriften, z. B.:

CIL. XIV, 2709: *Quod si mutari potuissent fila sororum, gauderet condi maximus hoc tumulo;*
III, 9623, 7: *cunctis fila parant Parcae.*
III, 7547 f.: *precor hoc te inmeritae propere solventem fila dearum, quae globo Parcarum revoluta cuncta gubernant!*
III, 2628 = 9259, 4: *qu]od si longa magis duxissent fila sorores.*
IV, 21 521: *Parcarum putria fila querens.*

ein Kind, das eine solche Fee einem Sterblichen schenkte, bald nach der Geburt sterben muß und auch sein Vater ihm bald in den Tod folgt, ergrauen ihr die früher so seidenfeinen Haare vor Leid, und in ihrem Gram rauft sie sich das Haar. Wenn Frauen, die sich Kinder wünschen, solche Fäden mit ihren Gatten bei zunehmendem Monde essen, sprechen sie folgenden Spruch:

Ihr Kešalyi spinnet, spinnt,
Bis noch Wasser in den Bächen rinnt;
Euch zur Kindstauf' wir einladen,
Wenn den roten Glückesfaden
Ihr gesponnen, ihr gesponnen
Für das Kind, das wir gewonnen
Haben von euch, ihr Kešalyi.[1])

Ferner hat eine alte gemeingermanische Benennung der Schicksalsschwestern den Glauben vom Schicksalsgewebe zur Voraussetzung: as. *wurð*, ahd. *wurt*, ags. *wyrd*, aisl. *urðr; mé þæt wyrð gewæf* „dies hat mir die Schicksalsgottheit gewoben", sagt der Angelsachse;[2]) *gewefe* „Schicksalsfügung" ist öfter belegt. Auch gehört aisl. *auðinn*, ags. *éaden;* as. *ôdan* „vom Schicksal vergönnt", aisl. *auðna* „Schicksal", schwed. *öde* dass., as. *ôd* „Besitz, Reichtum", ahd. *al-ôd* „voller freier Besitz" mit seinem Stamme urgerm. **aud-* zu lit. *áudmi* „weben". Den alten Germanen erschienen die 'matres familiae', wie oben gesagt, als zukunftskundig: wenn der Mann dann in der Halle der am Webstuhl geschäftigen Hausfrau zusah, wenn er da die Fäden sich kreuzen und das Schifflein surren sah, erschien ihm dies als treffendsten Vergleich für die am sausenden Webstuhl der Zeit tätigen mütterlichen Schicksalsfrauen. Man muß dabei wissen, welch eine Rolle das Knüpfen und Lösen von Knoten im Zauber spielte. Das Weben der Schicksalsgottheiten ist nichts anderes als ein Schlingen und Wiederlösen von Zauberknoten.[3]) Hier läßt sich wohl auch der Bedeutungsübergang von „drehen" zu „geschehen, werden" anschließen, wie er vorliegt in unserem *„werden"* ahd. *werdan*, got. *waírþan* „werden", as. *werthan*, ags. *weorðan*, aisl. *verða* zu mhd. *wirtel* „Spinnwirtel", ai. *vartulā*, abg. *vrěteno*, cymr. *gwerthyd* „Spindel" und dem Verbum lat. *vertere*, — vgl. die Wendung *quod deus bene vertat* — ai. *vártate* „dreht sich", aw. *varət-* „sich wenden" usw. Ebenso in engl. *to turn* „wenden, sich wenden", dann „werden". Interessant ist die analoge Bedeutung des neupers. گردیدن *gardīdan* „drehen, sich wenden", dann „werden, ge-

[1]) s. H. v. Wlisocki, Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner 13f.
[2]) Stellen bei Bosworth-Toller, Anglosax. Diction. 1287.
[3]) vgl. etwa E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 1911, S. 127ff.

schehen", Caus. گردانیدن *gardānīdan* „wenden, drehen" und „bewirken, machen", گشتن *gaštan* „sich drehen, sich wenden" und „werden, geschehen". Dazu erwäge man die Namen zweier Nornen: *Verðandi* und *Urðr* zu *verða* „werden".

Selbst die Dreizahl der Nornen und Schicksalsschwestern braucht keineswegs entlehnt zu sein, denn erstens ist diese Vorstellung von drei Schicksalsgöttinnen weitverbreitet;[1]) zum andern aber ist diese Zahl nicht fest, es begegnen teils nur eine, teils mehrere Nornen; im Märchen vom Dornröschen sind es gar zwölf Feen.

Nichts ist begreiflicher, als daß die alte Todesgöttin sich unter die Schicksalsgöttinnen mengte, und in der Tat findet sich in vielen Sagen eine finstere, manchmal blind (s. o. S. 67 A. 6) gedachte, schwarzverhüllte Gestalt neben den freundlicheren Schwestern. Sie heißt in Süddeutschland — *Held*,[2]) auch *Rachel*: und wer kann zweifeln, daß wir hier einen Nachhall unserer oben behandelten Todesdämonin **Halja-* vor uns haben? Auf der anderen Seite mußten auch die nordischen *Valkyren* sich leicht mit den Nornen vermischen, sie erscheinen ja auch dem sterbenden Helden. Im Sermo Lupi ist denn auch *wælcyrge* mit *Erinys*, *Bellona*, *Parca* gegeben,[3]) umgekehrt gilt im Nordischen *Skuld*, gewöhnlich der Name der dritten Norne, auch als Walkürenname.[4]) Selbst Walküren spinnen vor einer Schlacht ein blutrotes Gewebe, um so als Schicksalsgeister den Ausgang festzulegen. Auch sonst läßt sich zeigen, daß Nornen und Walküren später immer mehr ineinander übergingen.[5]) Sogar die Namen haben sie gemeinsam: *Skuld* ist meist Name einer Norne, aber Vǫluspǫ́ 31 ist mit *Skuld* eine Walküre gemeint, s. Detter und Heinzel, Sæmundar Edda II, 42 z. St. Ähnlich sind in deutschen Sagen und im Volksglauben überhaupt keine scharfen Grenzen zwischen Feen, Schicksalsgöttinnen und weißen Frauen zu ziehen. So hat auch *Frau Holle* ihre Schicksalsfäden, auch sie ist als Geburtsgöttin gedacht worden.[6])

Vor allem aber müssen wir für den eigentlichen Zweck unserer Untersuchung auf die romanischen *Feen* verweisen. Denn diese Feen entsprechen ganz den Huldren und Elben der Germanen, wie wir sie oben kennen lernten,[7]) ganz den *Síde* der Iren, den *Vilen* der Südslaven, den *Rusalken* der Russen: sie sind von unsagbarer Schönheit

---

1) s. Usener, Rhein. Mus. 58, 12.
2) Panzer, Beitr. 1. 24. 49. 274 u. sonst; s. auch oben 39.
3) E. H. Meyer 175, § 255.
4) Vǫluspǫ́ 24.
5) s. P. Herrmann, Nord. Mythol. 69; vgl. den 1. Merseburger Zauberspruch.
6) s. oben S. 174 und 99.
7) S. 77 ff.

und bestrickendem Liebreiz, sie wohnen in Bergen und Grotten, sie locken Menschen zu sich, sie sind Schutzgöttinnen der Geburt. In Wäldern, an Quellen und Wassern halten sie sich besonders gern auf. Bei einer Quelle sieht *Graelent*, der Held des gleichnamigen Lai der Marie de France, die Fee, mit der er sich vermählt, um von Menschen nie mehr gesehen zu werden. Auch im Lai de Lanval begegnet der Held zwei Feen, von denen ihn eine nach der Paradiesinsel Avalon entrückt.[1]) In ihrer Eigenschaft als Geburtsgöttinnen erscheinen die Feen in den romanischen Dichtungen öfters. Als der Däne *Ogier* geboren wird, nahen Feen, um dem Kind ihr Angebinde zu überreichen. Ebenso wird *Brun* de la Montagne in den Wald von Breceliande nach seiner Geburt gebracht, wo Feen ihn begaben.[2]) In den Pyrenäen glaubt man, daß die Feen[3]) ihre Verehrer besuchen, und man deckt ihnen in einem abgelegenen Zimmer einen Tisch mit Speise und Trank: in der Rechten tragen sie das Glück, in der Linken Unglück.[4]) Nach der um 1300 verfaßten Legende der heiligen Armentaire brachte man einer Fee *Esterelle* auf einem *Lauza de la Fada* genannten Stein Opfer dar, weil diese Fee den Frauen Kindersegen bescherte.[5]) Dialektische französische Bezeichnungen für die alten Schicksalsgottheiten sind: *belles dames parées*, *bonnes dames*, *bonnes et franches pucelles*. In vielen Namen von Felsen und Grotten, wie *Roche des Fées*, *Puits aux Fées*, *Motte aux Fées*, *Grotte aux Fades*, *lou Castel de las Hadas*, *Tomba de las Fadas*, *Grotte des Fées*, *le Château des Fées*, *Haye des Fées* usw.[6]) lebt heute noch der alte Glaube fort. Natürlich gehen Feen, wo sie vom Standpunkt der orthodoxen Kirche gesehen werden, oft in Hexen und Zauberinnen über; oder, wenn sie unsterblich bleiben, so schreiben ihnen die Dichter doch ein trauriges Los zu, wie Ariost von Manto sagt[7]):

Nascemmo a un punto che d' ogn' altro male
Siamo capaci, fuor chè delle morte.
Ma giunto è con questo essere immortale
Condizion non men del morir forte.

Alle diese Feen aber, wie *Melusine*, *Viviane*, *Morgane*, altfranz. *Morgue*, obliqu. *Morgain* oder wie sie heißen, sind von wunderbarer,

---

[1]) s. A. Maury, Croyances et légendes du Moyen age, p. 18, Paris 1896.
[2]) Maury, a. a. O. 20f.
[3]) *hadas*.
[4]) ebenda. Vgl. denselben altdeutschen Brauch o. S. 242.
[5]) Maury, a. a. O. 22.
[6]) s. Maury, a. a. O. 30ff.
[7]) Orlando furioso, C. 43, 98; Maury, a. a. O. 37.

überirdisch-strahlender Schönheit: dies bleibt der hervorstechendste Zug, der in allen Feengeschichten wiederkehrt. Auch auf ihre Kinder und Nachkommen vererbt sie sich; so erklärt sich z. B. *Parzivals* Schönheit: seine Ahnmutter ist *Morgane* gewesen. Vom Menschenstandpunkt gesehen ist ein in eine Fee verliebter Mann „wahnsinnig, betört, verhext“: mittellat. *fatātus*, altfranz. *faé*, später *fé*; in den Romanen ist daher öfter von '*lieux faés*' die Rede, Stätten, wo es nicht geheuer ist und die Feen hausen. Es mögen gewiß keltische Vorstellungen hier weiterleben,[1]) aber sprachlich haben wir einen für uns wichtigen Beleg für die Entwicklung von einer Schicksalsgottheit und Geburtsgöttin zur schönheitsstrahlenden Fee. Denn der Name der romanischen Feen zeigt deutlich, daß es einst Schicksalsgottheiten waren, die sich allerdings mit heimischen Vorstellungen des Volksglaubens von elbischen Frauen vermengt haben mögen: altfranz. *feie*, franz. *fée*, provenz., katal. *fada*, italien. *fata*, span. *hada*, portug. *fada* beruhen auf einem vulgärlateinischen *fata* „Schicksalsgöttin“.[2]) Dies Wort kann natürlich von *fātum* nicht getrennt werden. Weil man den Plur. *Fāta* erst im Sinne von „Schicksalssatzungen“, dann in dem Ausdruck *tria Fāta*, der den drei *Μοῖραι* entspricht, gebrauchte,[3]) lag es nahe, auch *Fāta* allein zu verwenden: so entstand im volkstümlichen Latein *Fāta* als Fem. „Schicksalsgottheit“. Den *Fatae* traten dann die maskulin. *Fati* zur Seite.[4]) Die *Fatae*, auch *Fatuae* vermischen sich weiterhin in wunderlichster Weise mit Wald- und Quellgottheiten im späteren römischen Volksglauben: *Junones, Nymphae* stehen nahe, und vom Anklang unterstützt, fallen die Grenzen zwischen *Fatae, Fatuae* und *Faunus, Fauna, Fontus*; vgl. Martianus Capella de nupt. II, 41[5]): *Ipsam quoque terram, quae hominibus invia est, referciunt longaevorum chori, qui habitant silvas, nemora, lacus, fontes ac fluvios; appellanturque Fanes, Fauni, Fones, Satyri, Nymphae, Fatuaeque vel Fantuae vel etiam Fanae, a quibus fana dicta, quod soleant divinare.*

Es ist reizvoll, hier eine Entwicklung von dem zunächst durchaus abstrakten religiösen Begriff zu einer lebensvollen Gottheit festzustellen.[6])

---

[1]) vgl. die ir. *Síde*, oben S. 80 und 87 ff.

[2]) Dazu die Verben afrz. *féer*, aital. *fatare*, span. *hadar*, ptg. *fadar*, prov. kat. *fadar* „bezaubern“.

[3]) Dem griech. Ausdruck *δέσποινα Νέμεσις καὶ σύνναοι θεοί* entspricht auf röm. Inschriften Justitia, Nemesis, Fata, z. B. CIL. X, 3812.

[4]) s. dazu WISSOWA, Röm. Rel.² 265.

[5]) MAURY, a. a. O. 10.

[6]) Auch die agriech. *Μοῖραι* sind durchaus konkrete Gottheiten gewesen; dies zeigen schon Grabinschriften, wie z. B. *μοῖρα θοὴ μάρψασα παρ' ἀνέρος ἥρπασε κόλπων*, KAIBEL, Epigr. Gr. 462, p. 184 oder *νοῦσος ἔμαρψε κακὴ καὶ μοῖρα βαρεῖα* Nr. 498, 7, S. 198.

Denn *fāta* als Femininum ist, wie bemerkt, erst aus dem Neutrum Pluralis umgebildet, und somit steht als Ausgangspunkt der Vorstellungen, die zu den *Feen* führte, das starre *fātum* der alten Römer. Dieses Wort aber besagt zunächst nichts anderes als „Ausspruch", da es natürlich von *fāri* und dem in *fateor*, *fās*, *fāma*, gr. *φημί*, dor. *φᾱμί* „spreche" usw. enthaltenen Stamme abgeleitet ist.[1] Das von den Schicksalsmächten *Ausgesprochene*, wie es etwa die Orakel übermittelten, führte zum Begriff „Schicksal" (*fātum*) oder „von den Göttern festgesetzte Weltordnung" (*fās*).[2] Auch die bekannte magische Zauberkraft des Worts und des Namens darf bei der Bedeutugsentwicklung von *Fātum* nicht vergessen werden. Genau die gleiche semasiologische Erscheinung treffen wir auf slavischem Boden an: serb. *rokъ*, *narokъ* „Schicksal" (s. o. S. 249) ist eigentlich ebenfalls nur der „Ausspruch", „das Wort" der Schicksalsmächte: abg. *reką* „spreche", lit. *rḗkti*, lett. *rēkt* „brüllen", ahd. *ruohhōn* „brüllen". Auch an den griechischen *λόγος* darf man erinnern, wenn auch hier philosophische Spekulation im Spiele ist. Solche Analogien legen es nahe, unser germanisches Wort *Norne*, aisl. *norn* f. „Schicksalsgöttin" zu mittelengl. *nyrnen* „hersagen", schwed.[3] *norna*, *nyrna* „heimlich mitteilen" zu stellen.[4] Einen weiteren Beleg liefert uns die Camene *Egeria*, jene Quellnymphe, der Numa Pompilius seine religiösen Anordnungen verdanken soll: denn auch sie galt nach Fest. ep. p. 77, 10 als Geburtsgottheit und wurde mit der Diana Lucina von Aricia verbunden.[5] Daher erklärt Festus ihren Namen, *quod eam putabant facile conceptam alvum egerere.* Mag diese Deutung auch nicht haltbar sein, jedenfalls haben wir hier wieder einen Beleg für eine gütige Fee und Quellnymphe, die zugleich als Geburtsgöttin gefaßt wurde.

Die Glücksgöttin *κατ' ἐξοχήν* ist für unser Empfinden *Fortuna* gewesen, deren Name selbstverständlich zu *ferre* gehört;[6]) auch wir

[1]) Isid.: *fatum dicunt esse quicquid dii effantur, fatum dicunt dictum a fando, i. e. loquendo.*

[2]) Eine schöne Parallele dazu bietet der chinesische Ausdruck für „Schicksal, Vorsehung": *tʻien¹-míng⁴* eigentlich „Himmels-Befehl", s. SEIDEL, Chin. Konv.-Gramm., 1901, S. 50, § 86g. Dazu italien. *ditta*, s. o. 249.

[3]) dial.

[4]) s. FALK u. TORP, Et. Wb. 772.

[5]) s. darüber POTT, KZ. 8, 96; SAMTER in Pauly-Wissowa, Realenzykl.² V, 1981.

[6]) *fortuna* ist ursprünglich keineswegs nur von glücklichen Ereignissen gebraucht, noch im Romanischen stehen sich scharf gegenüber: ital. *fortuna* „Glück" und „Sturm", engad. *furtüna* „Unglück. Ähnlich *τύχη* : *εὐτυχία*, *ἀτυχία*.

sagen ja heute: was wird uns das Schicksal *bringen?*[1]) Ähnlich ist gr. *Εἰλείθυια,* die Göttin der Geburt und Entbindung, an *ἐλεύθω* „bringen" angeglichen,[2]) vgl. die dialekt. Formen *Ἐλεύθυια* von Kreta, *Ἐλευθία* aus der Peloponnes. *Ἐλευθώ* ist zugleich Name der Demeter, auch vgl. man die Artemis und Demeter Eleusinia.[3]) Die enge Berührung, welche die Eileithyien mit den Moiren besaßen, haben wir schon oben betont: bei Horaz carm. saec. 4, 25 werden die *Ilithia* und *Parcae* nebeneinander angerufen. Somit darf man die semasiologische Proportion aufstellen:

Εἰλεύθυια : *ἐλεύθειν* = *Fortuna* : *ferre.*

Die enge Berührung von Schicksalsgöttin, Fee und Geburtsgottheit zeigen uns weiter die *Urmen,* die Schicksalsfrauen der Zigeuner. „Wenn ein Kind auf die Welt kommt, so erscheinen stets *drei* Urmengeschwister, von denen jede das Schicksal des Kindes bestimmt".[4]) Diese *Urmen* leben in unzugänglichen Gebirgsschluchten, und sie sind von ungewöhnlicher Schönheit. „Ihre Haare kämmen sie nie, und trotzdem flattern dieselben wie goldener Flachs im Winde. Ein weißes Gewand umhüllt ihren hohen Körper".[5]) Tagsüber spielen, tanzen und singen sie hoch im Gebirge, des Abends jedoch besuchen sie die Kinder, deren Geschick sie bestimmen. Aber sie locken auch Männer an sich, allein der Mensch stirbt sofort in der Hochzeitsnacht. Die „alten" Urmen stehen den Frauen in ihrer schweren Stunde bei; vor dem Zelt der Gebärenden wird ein Feuer entfacht, Weiber rufen dazu den Spruch: „Komm', gute Urme und hilf!", und dann murmeln sie eine Beschwörungsformel, deren Schluß lautet:

Gute Urme, komm schnell heran,
Daß man der Mutter helfen kann.[6])

Die älteste der drei Urmen bestimmt die Zahl der Lebensjahre und die Todesart, die mittlere Armut oder Reichtum, Glück oder

---

[1]) Daß dieser Gebrauch von *ferre* üblich war, zeigen Stellen auf Grabinschriften, wie CIL. V, 1721, 12:

fors qui intendit, doleat, sed sic se fata ferebant

oder CIL. XIV, 1821:

fers animo sortem placide: sic fata ferebant.

Vgl. auch nhd. *Schicksal, Schickung, Fügung, Verhängnis.*

[2]) s. o. S. 38, A. 3 gegen W. Schulze, Qu. ep. 259 ff.

[3]) s. dazu Jessen bei Pauly-Wissowa, Realenzykl.² 2101 ff. und Malten, Jahrb. d. arch. Inst., 1913, 28, 40 ff.

[4]) H. v. Wlisocki, Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner, Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte, 1891, IV, 3 ff.

[5]) a. a. O.

[6]) v. Wlisocki, a. a. O. 8, in der Originalfassung.

Unglück in der Ehe, die dritte versucht, durch „einen Gegensatz die Wünsche ihrer Schwestern zu entkräften“.[1])

Wer unseren früheren Ausführungen gefolgt ist, wird die Beweiskraft dieser analogen Gestalten des zigeunerischen Volksglaubens nicht verkennen.

Überblicken wir unsere seitherigen Darlegungen, so zeigte sich, daß Geburtsgöttinnen und Schicksalsgöttinnen leicht ineinander übergehen und sich dann weiter mit elbischen Gestalten vermengen, weil sie als Fruchtbarkeitsgottheiten selbst nur in üppigster Schönheit gedacht werden können: aus lat. *fātum, fāta,* der Gottheit des unerbittlichen Geschicks, das bei der Geburt jedem Menschen bestimmt wird, entwickeln sich letzten Endes die *Feen,* die göttlichen Frauen von überirdischer Schönheit, die begnadete Menschen in ihre Paradiese zu ewiger Freude und ewiger Lust locken. Was von den *tria Fāta* feststeht und nicht zu bestreiten ist, das ist meiner Überzeugung nach auch mit der Vorstellung, die den römischen Parzen zugrunde liegt, in einer anderen, indogermanischen Kulturwelt eingetreten: schon früher habe ich mit lat. *Parca* aus **parikā* die awestischen *pairikās-*, die neupersischen *Peris* verglichen.[2]) Da aber damals mir nicht genügend Raum zur ausführlichen Begründung dieser Lehre zu Gebote stand und man neuerdings das Wesen der *Peris* völlig verkannt hat, müssen wir hier zur genaueren Begründung auf meine Etymologie zurückkommen und sie weiter befestigen. Kürzlich[3]) kam Wackernagel auf die *Peris* zu sprechen und läßt sich folgendermaßen über sie aus: „Im Anschluß daran möchte ich zu erwägen geben, ob nicht awest. *pairikā*, das als *paˣryakāˣ-* zu deuten sich auch aus anderen Gründen empfiehlt, mit παλλακή gleichzusetzen sei. Der Zusammenklang des griechischen Worts mit πάλληξ und seiner Sippe: lat. *pullus,* deutsch *Fohlen* ist nur scheinbar. Den *Perís* geschieht mit dieser Etymologie kein Unrecht“.

Hierzu ist zunächst zu bemerken, daß diese Deutung, die als etwas Neues vorgebracht wird, schon längst von Wiedemann[4]) erörtert worden ist. In griech. παλλακή παλλακίς sehe ich, wie ich schon früher[5]) ausgesprochen habe, gleichfalls ein von πάλληξ, πάλλας

---

[1]) a. a. O. 42. Der Name erinnert auffällig an das unklare rumän. *úrmă* „Spur“, vgl. Puşcariu, Et. Wb. d. rumän. Spr. 171. Vgl. *Nornenspur.*

[2]) Verf, KZ. 45, 200 ff.; Reimwortbildungen, S. 209 Anm. Gerade hier zeigte es sich, wie eine auf religiösem Glauben beruhende Bedeutungsentwicklung nur historisch zu erfassen ist: wir müssen uns erst in diese alten Gedankengänge einleben.

[3]) Aufsätze zur Kultur- u. Sprachgesch. für E. Kuhn S. 161, München 1916.

[4]) BB. 28, 26.

[5]) KZ. 45, 202, Anm. 2.

ursprünglich verschiedenes Wort: nämlich die in Anlehnung an diese Formen hellenisierten, und zwar wie immer gut hellenisierten, Fremdwörter hebr. פִּילֶגֶשׁ *pīlegeš*, *pillegeš* 'meretrix'.[1]) Hier ist es in der Tat angebracht, neben der Form des Worts auch die Sache zu berücksichtigen. Mit pers. *parī* hat also dies nicht das mindeste zu tun.

Aw. *pairikā-* soll als **paryakā-* zu „deuten" sein: der Ausdruck ist bezeichnend. Wer WACKERNAGELS Ansichten über den homerischen *μεταχαρακτηρισμός* kennt,[2]) der wird sich nicht wundern, daß ANDREAS' wenig klar gefaßte Hypothesen über den Lautwert des alten Awestaalphabets in ihm einen Verteidiger finden: das Mittel ist sehr bequem, entgegen jeder „vulgären", aber traditionellen Überlieferung ein Wort nach Wunsch — nicht zu lesen, sondern zu „deuten".[3]) In unserem besonderen Falle zeigt jedoch schon ein Blick auf den im Neupersischen erreichten Endpunkt der Entwicklung, daß eine „Deutung" als **paryakā-* bei aw. *pairikā-* unmöglich ist. Denn wie z. B. ar. *airya-* > *ēr* oder **mainyaka-* zu pahl. *mēnōk*, neupers. *mīnō* „Himmel" (vgl. aw. *mainyava-* „stofflich")[4]) sich wandelte, müßte ein altiranisches **parįakā-* im Mittelpersischen langes *-ē-* aufweisen: es würde **pērak* statt des historischen *parīk* „böse Fee", armen.[5]) *parik* heißen.

Somit ist lautlich WACKERNAGELS Etymologie ganz unhaltbar; wie es mit der semasiologischen Seite steht, werden wir bald zu zeigen haben.

Für aw. *pairikā-* mit unklarer Quantität des *i* braucht neupers. *parī*,[6]) mittelpers. *parīk*, armen. *parik* nicht die Länge[7]) unbedingt

---

[1]) s. LEWY, Semit. Fremdw. im Griech. 66 ff.

[2]) zuletzt Sprachl. Unters. zu Homer, 1916, 83 ff.

[3]) Was ANDREAS bis jetzt über seine Theorie hat drucken lassen, widerspricht sich öfters und ist nach meiner Überzeugung von BARTHOLOMAE, WZKM. 24, 176; 25, 245 ff., 252 ff.; 27, 22 ff.; 30, 1 Anm. widerlegt. Was über diese Publikationen hinaus von neuen Entdeckungen bald hier, bald dort mit Berufung auf ANDREAS' Autorität von anderen Forschern über „wirkliche" Lautgestalt awestischer Wörter veröffentlicht wird, bleibt für jeden, der auf die Ehre solcher mündlich-vertraulicher Mitteilungen verzichten muß, unverständliches Geheimnis eines engen Kreises:

Schon hört' ich tausend Zungen von ihm plappern,
Doch, wie die Vögel durcheinander zwitschern,
Es gab kein Lied!

Man erhebe also endlich einmal durch die Veröffentlichung jene „Entdeckungen" aus diesem dumpfen Bereich des sich fortwährend widersprechenden Gerüchts und prüfe, ob sie das helle Tageslicht vertragen können. Sind die Argumente wirklich stichhaltig, wer ließe sich dann nicht mit Freuden und voll Dankbarkeit eines Besseren belehren?

[4]) BARTHOLOMAE, Air. Wb. 1140.

[5]) Lehnwort.

[6]) پری

[7]) *pairīkā-*.

zu erweisen [1]): denn es ist gut denkbar, daß ein auf altiran. **parīkā-* zurückgehendes mitteliran. **parīk* sich erst später zu *parīk* gewandelt hat, und zwar deshalb, weil der Ausgang *-ik* ganz isoliert gewesen wäre. [2]) Es wird also von vornherein geboten sein, bei jeder etymologischen Analyse des Worts diese Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit zu berücksichtigen.

Die Beurteilung der *Pairikās* darf die Rolle, welche die neupers. *Peris* in Glauben und Kultur der Perser spielen, nicht übersehen, sonst wird sie sofort verfehlt und einseitig.

Die *Peris* sind bekanntlich die wunderholden Feen in *J̌innistān* und bedeuten dem Perser später etwa das gleiche, was für den Araber die حورن *Ḥūrun* sind [3]): Sie wohnen in den Städten شادوکام *Šād-u-kām* „Freude und Lust", گهرآباد *Guhar-ābād* „Diamantenstadt", عنبرآباد *ʿAmbar-ābād* „Ambrastadt". Ihre hervorstechendste Eigenschaft ist ihre berückende, sonnige Schönheit, sie sind, wie die Sylphen, aus Licht geschaffen, leben von Blumenduft, baden sich im Morgentau und hassen alles Gemeine und Niedrige. Sie stehen im scharfen Gegensatz zu den *Dīven* und *J̌inn*, den bösen, teuflischen Geistern, mit denen sie dauernd Krieg haben. Stets sind sie den Menschen gütig gesinnt und stehen als Schutzengel ihnen huldvoll und gnädig zur Seite; gerade darauf, daß sie nur als g u t e, den Menschen wohlwollende Genien vorgestellt werden, lege ich den größten Nachdruck. [4])

Den Inbegriff von Frauenschönheit sind persischen Dichtern die *Peris*; daher findet sich so leicht keine persische Dichtung, in der nicht von der *Peri*wange, dem *Peri*antlitz, dem *Peri*kind die Rede ist; vgl. پریروی *parī-rūī*, پریرخ *parī-ruh*, پریپیکر *parī-paikar*, پریزاد *parī-zād*, s. Vullers Wörterb. 353, Zenker, türk.-arab.-pers. Wb. 194.

Und diese lichten, poesieverklärten Gestalten sollen nichts als „Dirnen und gemeine Weiber" sein? Damit soll ihnen „kein Unrecht" geschehen, diesen *Peris*, nicht etwa den *Pairikās* des Awesta? [5])

---

[1]) so schon Bartholomae, Zum airan. Wb. 189.

[2]) s. Hübschmann, Pers. Stud. 245.

[3]) dagegen entsprechen die دیو *Dīv* den arab. جنّ *ǰinn*.

[4]) vgl. E. v. Rosenzweig, Joseph und Suleïcha, 1824, 371 f. Bemerkenswert ist, daß eine *Huri* offenbar mehr galt als eine *Peri*; ich muß dies einer Stelle aus *Jāmîs Bahāristān* entnehmen (ed. v. Schlechta-Wssehrd, Wien 1846, p. 98, v. 2 = Spiegel, Pers. Chrestom. 22), wo zwei persische Dichter miteinander verglichen werden:

این ماهو آن ستاره واین حور وآن پری

„Dieser ist der Mond und jener ein Stern,
und dieser ist eine *Huri* und jener eine *Peri*."

Mithin: Mond : Stern = *Huri* : *Peri*.

[5]) Die einseitig moderne, unhistorische Art, in der dieses Verdammungsurteil über die neupersischen Feen abgegeben wird, erinnert an die berüchtigte Auffassung

An dieser verfehlten Auffassung ist zum guten Teil die Tatsache schuld, daß in Zaraϑuštras Bibel diese Wesen als teuflisch schöne Hexen geschildert werden, die eben mit ihrer Feenschönheit schwache *Mazdā*-Anhänger der Sünde in die Arme führen: sie berücken die braven Gläubigen und entfremden sie somit der Macht *Ahura Mazdās.*[1]) Übrigens werden sie nicht oft erwähnt, so daß die Quellen über sie sehr dürftig fließen. Nach Bd. 11, 19 haben sie eine unheilvolle Wirkung auf alle Elemente, auf Erde, Wasser und Feuer, auf Tier- und Pflanzenwelt. Vor allem behexen die *Pairikās* die Sterne, und die Sternschnuppen sind ihr Werk. Wenn die *Mūš Pairikā* auch die Mondfinsternis verschuldet,[2]) so erinnert uns dies an den indischen Mond„verhüller", den Dämon *Rāhu-*.[3]) Die Gewässer, der regenbringende Stern *Tištrja* sind nach dem Awesta im Kampfe mit den Unholdinnen. Die wichtigste Stelle ist V. 1, 9: *pairikąm yąm xną̊ϑaitī yā upaŋhačat̰ Kərəsāspam*[4]) . . . die Fee *Xną̊ϑaitī,* die sich dem K. gesellte". Man hat gewiß mit Recht an das Verhältnis des *Zāl,* der ein Nachkomme des *Kərəsāspa* war, zu seiner *Rūdāba* im Šāhnāma erinnert (vgl. oben S. 148). Eine andere *Pairikā* ist *Dužyāirya-,* die ein „schlechtes Jahr", d. h. Mißernte bringt. *dušiyār-* n. „Mißwachs, Mißernte" ist ein Ausdruck, der auch zweimal in den Keilschriften genannt wird. Die dritte *Pairikā,* welche erwähnt wird, ist die *Mūš,*[5]) ohne daß wir weiter von ihrem Wesen etwas erfahren.[6]) Doch erhält sie Bd. 5, 2, 28 das Beiwort *dumbōmand* „mit einem Schweif versehen": *mūš parīk dumbomand* ist der Name eines Kometen oder Meteors, der natürlich *Aŋra Mainyus* Reich angehört und im Kampfe mit Sonne, Mond und Fixsternen gedacht wird, wieder wie *Rāhu-* und *Mánagarmr.*

Die Pahlavi Erklärung zu Yt I, 10 lautet: *parīk ān kēš pa yātūkīh* 1000 *markaržān kart ēstēt* „Parīk ist jenes (Wesen), durch dessen Behexung 1000 Todsünden gemacht werden"; die Sanskritübersetzung ist *mahārakṣasī* oder *rakṣasī.*[7])

---

einer wunderschönen vedischen Gottesgestalt, der *Uṣas,* in der man eine gemeine Hetäre zu erweisen — vergeblich sich abgemüht hat. Diese wenig verständnisvollen Verunglimpfungen alter Gestalten indogermanischer, volkstümlicher Naturpoesie richten sich von selbst, beleuchten aber andrerseits unsere Forderung einer historischen Semasiologie aufs grellste.

[1]) Jackson, Grdr. ir. Phil. II, 665, § 60, 2.

[2]) Bd. V, 1—2. 28. 44; s. Jackson, a. a. O.

[3]) s. oben S. 143.

[4]) „*Aŋra Mainyu* schuf . . .

[5]) Ys. 17. 46; 67, 23.

[6]) Zu meiner Deutung dieser Hexe *Mūš,* KZ. 45, 203 füge man noch die Bemerkungen über die weiße Maus und das *Müemelein* „Wiesel" bei Riegler, W. u. S. 2, 188 f.

[7]) s. Bartholomae, Air. Wb. 864; Verf., KZ. 45, 201.

Wie erklären wir uns diesen klaffenden Widerspruch zwischen den *Pairikās* und *Peris*? Welche von den beiden Gestalten ist die ursprünglichere?

Wie schon früher geschildert,[1] kann ich in den *Pairikās* des Awesta nur Verzerrungen altarischer Genien sehen. „Da sie als Fruchtbarkeitsgöttinnen natürlich Verkörperungen der Sinnlichkeit darstellen und daher auch im Sinne einer alten, naiven Volksreligion mit allen verführerischen Reizen des weiblichen Körpers ausgestattet waren, ist es einerseits verständlich, daß sie in der Religion *Zaraϑuštras* wegen ihrer sexuellen Natur als Dienerinnen des zur Wollust verlockenden Teufels erscheinen; andrerseits begreift sich ihre jetzige Rolle als die holden, reizgeschmückten Wunschmädchen des in so glühenden Farben geschilderten Paradieses.“ An diesem meinem früheren Urteil halte ich auch jetzt noch voll und ganz fest. Gegen jene Deutung als „Hetären, Dirnen“ spricht vor allem die Tatsache, daß es sich um Göttinnen handelt, nicht um bloße Sagengestalten: die *Pairikās* gehören der vorzoroastrischen, arischen Volksreligion an, sonst sind die *Peris* nicht erklärbar. Der Gedanke aber, daß ein Volk seine Feen und Schutzgeister einfach „Dirnen“ (!) genannt habe, richtet sich als Ungeheuerlichkeit jetzt von selbst. Es ist ihnen im Awesta genau so gegangen, wie *Indraḥ* und den anderen altarischen *devāḥ*.[2] Wegen der erotisch-sexuellen Natur, die Göttinnen der Geburt, des Segens und der Fruchtbarkeit in naiver Volksreligion naturgemäß eigen sein muß, sind sie als Werkzeuge des Teufels zu Dämoninnen geworden. Aber eben nur in dem zoroastrischen Glauben, im Kreise der Zarathustra-Anhänger! In anderen iranischen Gegenden, also vermutlich vor allem im Westen des Landes, bewahrten sie ihre alte, gute Natur und gelangten von hier in die neupersische Literatur.[3] Damit erklärt sich der scheinbare Gegensatz aufs beste,

---

[1]) KZ. 45, 201; Reimwortbildungen 209.

[2]) Man vergleiche damit, was die romanischen Sprachen mit römischen Götternamen gemacht haben: *Neptunus* führte zu afrz. *neuton, luiton,* nfrz. *lutin* „Kobold, Poltergeist“; auch ‘enfant terrible’, Mundart von Namur *nüitõ* „Nachtgespenst“, *Diana* zu rumän. *zînă* „Fee“, atosk. *jana* „Hexe“, afrz. *gene,* aprov. *jana* „Quellennymphe“, dazu aber gehören mazedon. *dsînu* „Götze“, mailänd. *ǧan* „Zauberer“, neapolit. *yanara* „Harpyie“, Dialekt der Abruzzen *yanarç* „Zauberer“ usw.; *Vulcanus* zu agenues. *borchan* „Hölle“; *Silvanus* zu tirol. *salvan* „gespenstisches Wesen in Hirtengestalt“, lombard. *salvan* „Alpdrücken“; *Orcus* zu ital. *orco* „Popanz“, span. *huerco, huergo* „Hölle“, logudores. *orku,* schweiz. *nortse* „Zauberer“; s. Meyer-Lübke, Rom. et. Wb. 205. 436. 449. 595. 723. Vgl. auch die Vorstellung von „gefallenen Engeln“ in der Bibel; s. H. Duhm, Die bösen Geister im Alten Testament, 1904, 61 ff.

[3]) Es gereicht mir zur größten Freude, daß auch Herr Prof. Th. Nöldecke diese Ansicht billigt, wie er mir auf einer Karte vom 2. Sept. 1915 zu schreiben die Freundlichkeit hatte.

und somit ist das Wesen der *Peris* das ältere, die *Pairikās* sind nur ihre verzerrten Spiegelbilder, ihre Karrikaturen, wie sie einseitige Zoroastrier in ihrer nüchternen, moralfettigen Quäkerart verunglimpften. Daß sich die Religion *Zaraϑuštras* nicht über ganz Iran gleichmäßig verbreitet hat, sondern daß namentlich im gebirgigen Westen und Nordwesten sich die altarische Religion lange wehrte sowohl gegen *Mazdaismus* als Islam, ist keine ganz unerhörte Annahme. Th. Nöldecke hat im Arch. f. Rel. 18, 1915, 597 ff. nachgewiesen, daß der weiße *Dīv* von *Māzandarān*, mit dem König *Kāōs* im *Šāhnāma* kämpft, ein Rest ist „einer Erinnerung an den Kampf der Religion der Mazdajasnier mit einer ursprünglichen, in einem wilden iranischen Bergland länger bewahrten, welche „den weißen Gott" verehrte. Dieser wurde schließlich zum „weißen Dämon", und der Kampf ist in die iranische Heroensage verflochten worden". „In die schwer zugänglichen Waldgebirge südlich vom Kaspischen Meere, die zu erobern die Herrscher Irans bis zum Mittelalter sich oft vergebliche Mühe gegeben haben, konnte die Religion des Propheten Zoroaster nicht leicht eindringen. Die Einwohner verehrten als gute Heiden ihre alten *Dēvas* d. h. Götter; denn sie waren noch nicht so weit fortgeschritten, diese nach der Lehre der neuen Religion anzusehen und dem indogermanischen Namen der Götter" die Bedeutung „Dämonen, Unholde" zu geben." Ganz so ist es unserer Ansicht mit den *Pairyakās* gegangen, die sich bis in die Periode des Islam hinein erhalten hatten und wegen der Gleichsetzung mit den arab. *Ḫūrun* „Houris" dann allgemein wieder im altheidnischen Sinne gebraucht werden konnten. Bei Türkvölkern Mittelasiens, die seit alters unter persischer Kultur stehen, heute aber Muhammedaner sind, scheinen sich die Peris in einer altertümlichen Form erhalten zu haben. Wenigstens erwähnt Sven Hedin Durch Asiens Wüsten 1899, I, 320 sog. *Peri-bakschis* „Geisterbeschwörer" in Merket, welche mit Trommellärm die bösen Geister verscheuchen. Diese Beschwörer werden „meistens von kranken Frauen und Gebärenden" gerufen: hier also dürfte sich noch die Vorstellung der altiranischen Geburtsgöttinnen erhalten haben; nur der Islam hat sie jetzt zu Dämonen gemacht, da der Volksglaube zähe an seinen alten Gottheiten festzuhalten pflegt. Dies ist aber eine Sonderentwicklung. Schon daß man schöne Mädchen in der neupersischen Literatur fortwährend mit *Peris* vergleicht, ist nur denkbar, wenn den Dichtern diese als der Inbegriff von holdester Frauenschönheit galten. Daß sie Wunschmädchen im Paradiese sind, ist genau so zu beurteilen, wie jene Vorstellung, daß die *Walküren* den germanischen Kriegern oder die *Síde* den Irenhelden im Jenseits dienstbar sind. Wer unseren Ausführungen gefolgt ist, wird sich nicht darüber sittlich entrüsten,

sondern wir wissen, daß hier ursprünglich die Vorstellung von der Hochzeit des Toten mit der Todesgöttin zugrunde liegt, eine Anschauung, die dann natürlich je nach der besonderen Kultur und dem besonderen Volkscharakter auch besonders sich entwickelte: daß die heiß erregte Phantasie eines Orientalen sich das Paradies üppiger ausmalte, als ein Krieger der nordischen Wikingerzeit, leugnen wir gewiß nicht; aber *Freya* und die Walküren oder die irischen *Síde* stehen hier ganz auf der gleichen Stufe mit den persischen *Peris* und den arabischen *Hūris*.

Bemerkenswert ist, daß im Awesta nur drei *Pairikās* genannt werden: *Dušyāra-*, *Xnąϑaitī-* und *Mūš*: diese Dreizahl erinnert uns sofort an die *tria fāta* und die drei Schicksalsfrauen. Während die beiden letzten Namen Geburts- bzw. Fruchtbarkeitsgöttinnen[1]) kennzeichnen, deutet *dušyāirya-* auf Göttinnen des Segens, der Fülle und Gedeihens: denn natürlich müssen wir für die arische Zeit die schlechte Eigenschaft ins Positive übersetzen.

Daß die Iranier in der Tat Fruchtbarkeitsgöttinnen verehrten, beweist einmal das ahurische Gegenstück zu den daēvischen *Pairikās*, die Göttin *Pārəndi-* „strotzende Fülle, Üppigkeit".[2]) Wir wissen, was von solchen Trennungen zu halten ist[3]): es sind synonyme Wörter, die sich nur durch verschiedene Gefühlsexponenten voneinander unterschieden. Weil *pārəndi-* gewählter klang, wurde es dem Synonym *pairikā-* vorgezogen: aber eben deshalb muß auch *pairikā-* eine Gottheit des Segens und der Fülle gewesen sein.

Zudem sind in Susa eine Anzahl Terrakotten gefunden worden, die uns in roher Arbeit offenbar Nachbildungen alter Götterbilder geben. Es sind jedenfalls Fruchtbarkeitsgöttinnen: denn sie sind nackt dargestellt, nur die persische Haube deckt den Kopf; Hals- und Armschmuck zeigen das Bestreben zu gefallen, die Hände sind hinweisend und anreizend auf die Brust gelegt, die üppige Gestalt, die breiten Hüften: alles deutet auf Vorstellungen, wie wir sie bei den *Peris* voraussetzen müssen. Man hat die Terrakotten auf *Anahita* deuten wollen[4]): kaum mit Recht. Denn wenigstens im Awesta wird

[1]) *Mūš* ist ein Ausdruck für 'cunnus', *Xnąϑaitī* „die zur Sinnenlust reizende" zu griech. *κνήθω*; Verf., KZ. 45, 200. Wie *duzyāirya-* sind es unursprüngliche, gehässige Beiwörter.

[2]) A. 3. 4 *stryō-mayå pārəndiš upavāzō* „Weiber, Beischlaf und Fülle hinzubringend".

[3]) s. Verf., Über die *ahurischen* und *daēvischen* Ausdrücke im Awesta, Sitzungsbericht d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1914, Nr. 13.

[4]) Hüsing, Iranische Mythologie, 1905, S. 26 f., wo man auch eine Abbildung findet.

diese Göttin ganz anders geschildert, mit einem kostbaren Pelzkleid von dreißig Biberfellen, einem goldenen Stirnband, einem Schleier und Gürtel. Wie sollte diese stolze Göttin etwas mit jenen naiven Idolen zu tun haben, welche die Reize des weiblichen Körpers so ausdrücklich und aufdringlich betonen? Man mag sich vielmehr vorstellen, daß solche altarischen Fruchtbarkeits- und Geburtsgöttinnen, wie wir sie erschlossen haben, sich mit entsprechenden Gestalten semitischer Religion vermengt hatten, welcher die einheimische, unterworfene Bevölkerung anhing. Denn zweifellos erinnern, von der Kopfbedeckung abgesehen, die Terrakotten von Susa an manche Idole der *Ištar* oder ähnlicher semitischer Gottheiten.[1]) Auf jeden Fall aber beweisen diese Figuren, die übrigens im einzelnen untereinander abweichen, soviel, daß unsere grundsätzliche Voraussetzung, die alten Iranier hätten Fruchtbarkeitsgöttinnen verehrt, sich auf unbestreitbare Tatsachen gründet; denn auf iranischem Boden sind die Terrakotten gefunden. Somit werden die Geheimnisse, welche die Sprache uns zuzuraunen imstande war, in erwünschter Weise durch archäologische Zeugnisse bestätigt: ein solches Tonfigürchen, wie es etwa der alte Iranier nach seiner Andacht im Tempel sich als Schutzgeist für sein Haus und als Erinnerung an seine Wallfahrt im Bazar des Kaufmanns erstehen mochte, weil es eine Nachbildung des großen Götterstandbildes im Tempel war — ein solches Tonfigürchen ist nichts als eine altiranische, vorzoroastrische *Parikā.*

Unsere Vereinigung von altiran. **parī̆kā-* mit lat. **parikā, Parca* ist also sachlich nach jeder Seite durch weitgehende Analogien geschützt: *Parca* : *Pairikā* = *Fata* : *Fee* = *Moire* : *Mire* = *Rožanica* : *Vile,* bzw. *Rusalka.* Auch lautlich liegt keine Schwierigkeit vor. Sehen wir **parĭkā-* als älteste Form an, so ist im Mittelpersischen sekundäre Dehnung eingetreten.[2]) Gehen wir aber, was auch denkbar wäre, von ar. **parīkā-* (vgl. etwa lat. *amīca*) aus, dann braucht man bloß anzunehmen, daß sich der Stamm von **per-* „gebären" in lat. *pario,* lit. *periù* „brüte" mit ar. **par-,* idg. **pelē-* in *πίμπλημι,* lat. *plēre* usw. gemengt hat: in *parī-kā-* läge derselbe Stamm vor, wie in ai. *parī-ṇas-* „Fülle, Reichtum", *parī-man-* „Fülle". Auch kann man *-ka-* als Sekundärsuffix betrachten, so daß ein altes **parī-* die älteste Form gewesen wäre. Welchen Weg man auch in diesem nebensächlichen Punkte einschlagen will, sie alle führen bequem zum selben Ziele.

---

[1]) Vgl. etwa M. Jastrow, Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens, Abbildung 23 und 25. Doch beachte man auch die Idole von Fruchtbarkeitsgöttinnen aus Südrußland (s. oben S. 248) und die Darstellungen der *Matronae* (s. oben S. 243).

[2]) s. oben S. 261.

Bartholomae wollte früher[1]) das Wort als „Fremde“ fassen: es wäre das Femininum zu einem **paraka-*, vgl. ai. *pára-* „jenseitig“, *parakīya-*. Dies könnte man als „fremde Gottheit“ deuten wollen: die *Pairikās* wären dann Gottheiten der nichtarischen Ureinwohner gewesen, welche die Arier als „fremde“ angenommen hätten.[2]) Allein dies ist nicht wahrscheinlich zu machen. Dazu ist die morphologische Beschaffenheit bei dieser Etymologie nicht unbedenklich, und das Femininum selbst ist nicht sonst nachweisbar. Somit kann dieser Versuch meiner Ansicht nicht länger auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Unrichtig ist es auch, wenn Geiger[3]) die *J̌ahikās* heranzog, und die *Pairikās* mit diesen auf eine Stufe stellte: *ǰahī-*, *ǰahikā-* ist der allgemeine Name für Frauen der daēvischen Schöpfung, der Gegensatz zu *nāirikā-*. Der Name ist keineswegs, wie *pairikā-*, bloß auf Göttinnen beschränkt. *jahikā-* ist seiner Etymologie nach die „Dirne, ein schlechtes, liederliches Weib“, vgl. ai. *hasrā* „Buhlerin“[4]); der Gegensatz ist das sittsame, brave Weib des *Mazdā*-Verehrers. Ähnlich allgemein, mit schlechtem Nebensinn ist *ǰani-*, *ǰąni-* „Weib“ und „Dämonin“[5]) gebraucht, ein altarisches Wort, das in ai. *jani-*, *jāni-* seine alte Entsprechung hat und noch im np. زن in vollem Leben steht. *nāirikā-* besaß als neugeprägtes Wort im Awestastil das höhere Begleitgefühl und wurde deshalb als „feinstes“ und edelstes Wort für die sittsame, brave Frau des Gläubigen gebraucht.

Nicht nur in der Poesie, auch im Märchen spielen die *Peris*, ganz wie die irischen *Síde*, die romanischen *Feen*, die germanischen *Elbinnen*, die slavischen *Vilen* eine große Rolle. Wir erwähnen nur die Geschichte von der Fee *Pari Bānu* in „Tausend und eine Nacht“. Hier wird von einem Prinzen *Achmed* erzählt,[6]) der durch ein eisernes Tor in das Erdinnere gelangt; anfangs umgibt ihn tiefe Finsternis, aber bald umdämmert ihn aufstrahlendes Licht, und er gelangt schließlich — wie Tannhäuser zur Frau Venus — zu einer überirdisch erhabenen Frau in märchenschönem Schlosse, mit der er sich bald vermählt. Nach sechs Monaten begehrt er nach der Heimat

[1]) BB. 15, 9; Zum air. Wb. 189.

[2]) Jackson, Grdr. d. ir. Phil. II, 665, § 60, 2 denkt auch an Verkörperung fremden Götzendienstes oder an die Reize einer fremden Prinzessin (!). Allein die *Pairikās* sind doch übernatürliche Wesen und Dämoninnen.

[3]) Ostiran. Kultur 83.

[4]) Bartholomae, BB. 15, 2; Wb. 606.

[5]) s. unten S. 269.

[6]) s. 1001 Nacht, übersetzt von Weil, 1841, III, 502 ff.

zurückzukehren; da aber erschrickt sie, will ihn nicht ziehen lassen und fürchtet, er wolle sie dauernd verlassen. Doch bald gibt sie die Erlaubnis, und alle Monat besucht Prinz *Achmed* seinen Vater, den Sultan von Indien. Auf Bitten seiner *Parī* aber schweigt er von seiner Ehe. Günstlinge wissen jedoch den Vater des Helden mißtrauisch zu machen, und auf den Rat einer alten Zauberin, die hinter Achmeds Geheimnis von seiner Ehe mit der Fee gekommen war, stellt er Aufgaben in der Absicht, sich damit Achmeds zu entledigen. Nachdem ein Wunderzelt und der Trunk von der Löwenquelle schon als Beweis der Macht der *Pari Bānu* dienten, verlangt der Sultan einen Mann zu sehen, „der nicht über anderthalb Fuß groß sei, einen dreißig Fuß langen Bart habe und auf der Schulter eine 500 Pfund schwere Eisenstange trage“. Dies ist *Schaibar*, der dämonische Bruder der *Parī*, ein richtiger — Alp. Der Zwerg erschlägt dann mit seiner Eisenkeule den mißtrauischen Sultan, die Zauberin und die Günstlinge, und an seiner statt regieren Prinz Achmed und seine *Parī* in Indien. Auch dieser Feengeschichte eignen eine Menge uns bekannter Motive: die Herrin eines unterirdischen Wunderlands, die Bewahrung ihres Geheimnisses, die Fee als Hüterin der Unsterblichkeit verleihenden Speise, die Bestrafung der Menschen, die das Geheimnis der Geisterehe enthüllten. Daß dieses Märchen persischen Ursprungs ist, liegt auf der Hand; man vergleiche nur den Namen der Fee.[1]) Die *Peri* erscheint hier ganz als Elbin und Königin eines unterirdischen Wunderlands. Diese weiße Fee, *Pāri Bānu*, des Märchens liefert, wenn wir uns zugleich an die entsprechende keltische Sagengestalt, die „weiße Elfe“, cymr. *Gwennhwyfar*, ir. *Findabir* (s. o. S. 88) entsinnen, den Übergang zu den entsprechenden Gestalten der arabischen Mythologie, den *Hūris* : *ḥūr* pl. zum fem. *ḥaurā*, Elativform zu *aḥwar*, bedeutet „glänzend, weiß“; man braucht wohl nicht mit den arab. Kommentatoren dies auf die Augen allein zu beziehen.[2]) Aus den Belegen im Koran ist wenig für ihr Wesen zu entnehmen: Sure 44, 54: *„und wir vermählen sie*[3]) *mit schwarzäugigen Hūris“.*[4]) Sure 52, 20 steht derselbe Satz. — Sure 55, 72: *Hūris*[5]) *verschlossen in Zelten „. . . die weder Mensch noch Dschānn zuvor berührte“.* — Sure 56, 22: *„Und großäugige Hūris gleich ver-*

[1]) *bānu* ist neupers. بانو „Herrin“, das wohl nicht von osset. *bon* „Tag“, aw. *bānu-*, ai. *bhānú-* „Schein, Licht, Strahl“, aw. *bānumant-*, ai. *bhānumant-* „strahlend“ getrennt werden kann.

[2]) so z. B. *Beidhāwī*, ed. Fleischer II, 248, worauf mich Herr Prof. RUSKA freundlichst hinweist.

[3]) sc. die Gottesfürchtigen.

[4]) Ich zitiere nach M. HENNINGS Übersetzung des Korans.

[5]) d. h. glanzäugige.

borgenen Perlen".[1]) Vgl. ebda 34 ff.: „*Siehe wir erschufen sie*[2]) *in*[3]) *Schöpfung und machten sie zu Jungfrauen, zu liebevollen Altersgenossinnen*" usw.

Soweit mir bekannt wurde, ist bis jetzt die Entstehung dieser Gestalten der arabischen Phantasie noch nicht weiter von den Arabisten verfolgt worden.[4]) Sollten es nicht einfach unsere persischen *Peris* sein, sollten die Araber also nicht diese Feen aus der altiranischen Mythologie entlehnt haben? Zur Stütze dafür ließen sich abgesehen von der Ähnlichkeit der beiden Gestalten auch die arabischen جِنّ *jinn* anführen, die bereits Spiegel Eran. Altertumskunde II, 139 mit den awest. *J̌ainis*, „weiblichen Teufeln des Lasters und Siechtums", Y. 10, 17; Vd. 7. 59, 20. 10; Yt. 19, 8 gleichgesetzt hat.[5]) Die *Pari Bānu* aus „Tausend und eine Nacht" bildet also ein gutes Bindeglied. Haben wir mit dieser naheliegenden Vermutung recht, dann wäre indirekt auch für ältere Zeit das Vorhandensein gütiger *Pairikās* erwiesen.

Wenn wir uns an Ausdrücke, wie dän. *hyldeskudt* „verrückt", ags. *ylfa gesceot* „Hexenschuß" usw. entsinnen,[6]) dann verstehen wir, daß[7]) پریدار *parī-dār* „besessen", *δαιμονιακός* bedeuten kann: dies ist keineswegs etwa eine schlimme Seite der sonst so gütigen Feen, nicht etwa ein Zug, der zu den awestischen *Pairikās* stimmt, sondern darin spiegelt sich wie in den früher besprochenen, synonymen Ausdrücken anderer idg. Sprachen lediglich die Auffassung von dem Gegensatz zwischen Fee und Sterblichem: wen eine Göttin liebt, der ist für die Menschen verloren. Allerdings berührt sich پریدار *parīdār* in diesem Sinne mit دیوانه *dīvāna* „von einem Div besessen", beides nebeneinander in v. Rosenzweigs Übersetzung von Joseph und Suleicha S. 60. Hier bedeutet *Parī* nicht „Dämon, Geist im allgemeinen", wie v. Rosenzweig in der Note zur Stelle, S. 393 und S. 466, Note 20 meint, sondern wer einer *Peri* verfallen ist, wird der Menschenwelt entfremdet, fällt dem Tode anheim. Daß diese Vorstellung auch bei den Türken begegnet, zeigt eine Stelle in dem türkischen Drama „O weh!" von *Ahmed Midhat*, wo der Chodscha aus Damaskus sagt:[8]) „es ist

[1]) sc. sollen sie haben.
[2]) sc. die Hūris.
[3]) sc. besonderer.
[4]) verfehlt ist jedenfalls Rodwell, The Koran p. 73, 2.
[5]) s. Jackson, Grdr. d. ir. Phil. II, 665, § 60.
[6]) s. oben S. 68 f., 250 und 256.
[7]) nach Vullers S. 353.
[8]) Ich zitiere nach der Übersetzung bei Jacob, Türkische Bibliothek, 15. Bd. (1913), S. 38 u. 39.

das *Symptom der Peri*; Zauber, sagte er, ist es nicht". *Aïsche Kadyn* beteuert darauf: „Er mag verrückt sein, er mag von einem bösen Geist besessen sein, mag verhext, mag in der Macht einer *Peri* sein: doch soll *Meftun* mein sein!"

Es liegt ein tiefsinniger Zug der Entwicklung von der Schicksalsgottheit zur gütigen, lichten Fee zugrunde, wie wir sie in dem Wandel von *Parze* zur *Peri*, von *Fātum* zur *Fee* bei so verschiedenartigen Völkern und unter so veränderten Kulturbedingungen beobachtet haben: die gleiche Gottheit, die einst dem neugeborenen Sterblichen mit ehernem Griffel ernsten Gesichtes sein Erdenlos in das Schicksalsbuch eingezeichnet hat, eilt besonders begnadeten Menschen nach dem irdischen Tode an den Pforten des Paradieses in überirdischer Schönheit entgegen, um sie liebevoll in ihre Arme zu ziehen. Dieselbe Göttin also, welche die Lebensaufgabe und das Lebensziel für den Erdenpilger stellt, krönt den siegreichen Kämpfer mit der Krone des Lebens. Aber wundersam spielt diese Hoffnung hinüber in jene andere Vorstellung vom Tod als einer Vermählung mit einer unterirdischen Gottheit, die den Sterblichen schmeichelnd in ihr Reich lockt und ihn selber zum Gott macht. Hier gibt es keine festen Grenzen für die religiöse Volksphantasie. Oft stellt man sich unter dieser Gottheit die Allmutter Erde vor, die, wie es in jenem hessischen Hausspruch heißt, viel tausend Kinderlein nährt mit ihrem Strahl und sie wieder verzehrt allzumal;[1]) jedoch alleinherrschend ist diese Auffassung nicht. Gemeinsam aber ist allen diesen Jenseitsvorstellungen und Grabeshoffnungen das Bestreben, dem Tod seinen Stachel, den Schrecken der Hölle ihren Sieg zu nehmen: wie die Eileithyie auch den Tod sendet, so wird die Todesbraut umgekehrt als Geburtsgöttin aufgefaßt, die als solche den Tod besiegt; durch diese Gottheit erscheint dem hoffnungstrunkenen Gläubigen jener alten Religion der Tod und das Sterben erst als ein wahres, glücklicheres und neues Leben, diese Göttin weiß dem, der sie verehrt, das düster-traurige Totenreich im Dunkel und Moder der Gruft zum wonneseligen, paradiesischen Lichtland zu verklären, nach dessen Schönheiten der Mensch schon auf Erden sich sehnt. Das Idealbild des alten welterfahrenen Joniers, des Laertes Sohn, hatte noch nichts wissen wollen von solchen unbestimmten Hoffnungsträumen, aber später erfüllen immer mehr die

---

[1]) s. Dieterich, Mutter Erde, Motto.

Jenseitsvorstellungen von einem neuen, götterähnlichen Dasein nach dem irdischen Tod die Phantasie der Hellenen und werden in den verschiedenen Mysterienkulten besonders gepflegt. Und nicht nur in der großen Masse des Volks, nicht nur in den zahllosen Scharen derer, die da mühselig und beladen sind, und die mit ihrer Hoffnung auf ein schöneres und besseres Jenseits ihr augenblickliches armselig, leidenvolles Los leichter tragen, sondern auch in den Kreisen der Gebildeten und Philosophen wird die Möglichkeit eines schöneren Lebens nach dem Tode erwogen. Denn unsere Gedankengänge führten uns nahe an die hoffnungdurchglühte Zweifelfrage des größten hellenischen Philosophen:

Τίς οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ — ζῆν??



Seitenweiser.

(A. bedeutet Anmerkung.)

Sachverzeichnis.

Wörterverzeichnis.

A. Indogermanische Sprachen.

I. Arisch
(ar. = indoiranisch).

1. Indisch.

a) Altindisch
(Sanskrit, ai.).

b) Prakrit (prakr.).

c) Neuindisch.

d) Zigeunersprache (zigeun.).

2. Iranisch.

a) Awestisch (aw.).

[1]) *lăteo* S. 29 u. 62 ist natürlich Druckfehler, das *a* ist kurz; s. S. 143.

2. Romanische Sprachen.

a) Italienisch (italien).

b) Französisch (franz.).

(a. = altfranz, pr. = provenzalisch).

c) Spanisch (span.).

d) Portugiesisch (ptg.).

e) Rumänisch (rumän.).

f) Rätoromanisch.

3. Altitalische Mundarten.

a) oskisch (osk.)

b) Umbrisch (umbr.)

c) Praenestinisch.

d) Sabinisch.

VI. Keltisch.

1. Gallisch (Altkeltisch).

2. Irisch.

a) Alt- u. mittelirisch (nicht geschieden).

b) Neuirisch (neuir.).

c) Schottisch=gälisch.

3. Cymrisch (cymr.).

4. Bretonisch (bret.).

VII. Germanisch.

1. Altgermanisch.

2. Gotisch (got.).

3. Hochdeutsch.

a) Althochdeutsch (ahd.).

b) Mittelhochdeutsch (mhd.).

4. Niederdeutsch.

a) Altsächsisch (as.).

b) Mittelniederdeutsch (mnd.).

c) Neuniederdeutsch (= Plattdeutsch). (nd.)

5. Niederländisch.

a) Mittelniederländisch (mnl.).

b) Holländisch (holl.).

6. Friesisch.

a) Altfriesisch (afries.).

b) Neufriesisch (fries.).

7. Angelsächsisch-Englisch.

a) Angelsächsisch (= Altenglisch) (ags.).

b) Mittelenglisch (mengl.).

c) Neuenglisch (engl.).

8. Nordisch.

a) Altisländisch (aisl.).

VIII. Baltisch-Slavisch.

1. Baltisch.

a) Litauisch (lit.).

b) Lettisch (lett.).

c) Altpreußisch (altpr.).

2. Slavisch.

a) Altbulgarisch (= Altkirchenslavisch) (abg.).

b) Russisch.

α) Großrussisch.

β) Kleinrussisch (klruss.) (= Ruthenisch).

c) Serbokroatisch (kr. = nur kroatisch).

d) Neubulgarisch (bulg.).

e) Slovenisch.

f) Sorbisch (wendisch).

g) Polnisch (poln.).

h) Čechisch (Böhmisch) (čech.).

---

[1] צוֹג S. 169, Anm. 1 ist natürlich Druckfehler.

D. Türksprachen.

I. Jakutisch (jakut.).

II. Uigurisch (uigur.).

III. Altaisch (alt.).

IV. Kirgisisch (kirgis.).

IV. Tschuwaschisch (čuvaš.)

IV. Tschagataisch (= özbegisch). (čagat.)

VII. Osmanisch (osman.).

E. Sonstige Sprachen.

(Alphabetisch geordnet.)

I. Aegyptisch.

II. Baskisch.

III. Chinesisch. (Nordchines. Umgangssprache).

IV. Eskimoisch.

V. Japanisch.



Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).